الخطاب الفلسفى عند ابن رشد
وأثره فى كتابات محمد عبده
وزكى نجيب محمود

دكتور
عصمت نصار
أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب
بجامعة القاهرة - فرع بنى سويف

دار العلم بالفيوم
٢٠٠٢ م



مقدمة

يرى كاتب هذه السطور ، أو يكاد يلمح في عيون قرائه العديد من النظرات التي تعبر عن الارتياب في مصداقية العنوان الذي عنون به هذا البحث .

ولعل مرجع ذلك يعود إلى تلك التساؤلات التي تجول في أذهانهم وقد لا تجد صدى أو إجابة عنها في تلك الكتابات السالفة عن : ابن رشد أو محمد عبده أو زكى نجيب محمود ، وما عساها أن تكون تلك الرابطة التي تربط بين هؤلاء ؟ ، وما المقصود بالخطاب* الرشدى الذي تجاوز

---

* الخطاب Discourse :- يعرفه اللغويون بأنه رسالة أو رأى يحمله كاتب أو متحدث ويعبر عنه ، وهو يرتبط من هذه الزاوية بفن الخطابة – أي الكلام المنثور المسجوع – من ناحية ، وبعلم البلاغة في عرض الأفكار بأسلوب مقنع من ناحية أخرى . ولهذا العلم عند الأدباء العرب خمسة شروط :- أولها الابتكار في الكشف عن الأدلة والبراهين ، وثانيها حسن ترتيبها ، وثالثها البيان و الفصاحة في عرض المضمون بكلام واضح ، ورابعها البراعة في أداء الخطاب الشفهي ، وخامسها قوة الذاكرة في الاستشهاد. ونرجع إلى أفلاطون أول محاولة جادة تهدف إلى ضبط حدود المفهوم الفلسفي للخطاب وشحنه بدلالته الخاصة ، استنادا إلى قواعد عقلية محددة ، الأمر الذي يمكن معه التأكيد على أنه مع تلك المحاولة الأولى بدأت تتبلور ملامح الخطاب الفلسفي الحقيقي في الثقافة اليونانية ، ويعرف أرسطو الخطاب : بأنه الكلام المقنع الذي يستند على المبادئ الكلية في صياغة الاقيسة البرهانية ، وكذا في اجتذاب الأذهان واستمالة العواطف . وقد تابعه في ذلك معظم المشائين في الفلسفة العربية بداية من الفارابي وانتهاء بسابين طملوس –تلميذ ابن رشد – ، الذي عرفه بأنه : فن الإقناع الذي يسعى إلى التصديق وهو أقل من البرهان . والخطاب عند المناطقة قياس مركب من مقدمات صادقة أو احتمالية أو ظنية ، والغرض منه التأكيد على معنى أو إثبات رؤية . والخطاب بمعناه الإجرائي : هو حديث ذو طابع توجيهي منطوقا كان أو مكتوبا ، ويتعلق بموضوع ديني أو أدبي أو سياسي أو علمي أو فلسفي . والخطاب كمصطلح لا يبعد عن هذه التعريفات فهو يعني : حديث أو رأى منطوق أو مكتوب وله مضمون ومنهج وغاية يعبر عنها صاحب الخطاب بلغة مفهومة لمستمعيه أو قرائه . وتتعدد أغراض الخطاب تبعا للحظة التاريخية التي يكتب فيها . ويؤكد علماء الأنثروبولوجي وعلماء الاجتماع أن مضمون الخطاب – يظل مستغلق على من يريد تحليله بمنأى عن قراءة مسبقة للثقافة التي نبت فيها والظروف المحيطة به . ويعرفه ميشيل فوكو بأنه إنتاج الأقوال أو التصريحات التي يعتبرها مجتمع ما –

الحدود الزمنية والمكانية والظروف السياسية والاجتماعية والثقافية لينفذ إلى العصر الحديث فيتأثر به ذلك الشيخ الأزهري وذاك المفكر الوضعي ؟ ، أتراها محاولة تلفيق لشتات يصعب جمعها ، أم إسقاط تلفظه الواقعات التاريخية! ؟ ، وهل كان لأطراف الخطاب الرشدى المزعوم خطابا واحدا يتفق في مضمونه وغايته ومنهجه ؟ ، وهل كان أصحابه على دراية ووعى بأنهم أصحاب خطابات ورسائل إصلاحية ومن ثم تخيروا اللحظة المناسبة

- صحيحة بقدر معاندة سلطة الرأي العام القائد أو الجمهور لها . وينظر لويس سوسير ، وجادمر للنص باعتباره بناء قائم بذاته - بغض النظر عن موضوعه ومضمونه وكاتبه - وان عبارته تكشف عن معناه ودلالاته ولا تحيل لشيء أخر . ومن ثم لا يعبأ التحليل هنا بالمعاني المختفية وراء النص . ويؤكد كل من ميشيل بيشو ، وميخائيل باختين ، على ضرورة دراسة التركيبات اللغوية للنصوص وأبعادها الحضارية والاجتماعية والسياسية للتعرف على دلالاتها بغض النظر عن نوع الخطاب (ديني - فلسفي - أدبي - صحفي - سياسي - أو علمي) للكشف عن الروابط والتراكيب اللغوية التي تربط بينها فيما يعرف بالبينصية . Intertextuality وقد عنيت الاتجاهات النقدية المعاصرة بدراسة وتحليل الخطاب من زوايا متعددة : - لغوية وفلسفية وتاريخية وأيديولوجية وعلمية ونفسية وذلك منذ عام ١٩٧٠ . وعلى الرغم من تباين رؤى هذه الاتجاهات للخطاب إلا أننا يمكن استنباط أسس عامة لتحليله وهي : النظر للخطاب على أنه وحدة فعل وتفاعل وتواصل ، وليس مجرد وحدة لغوية . ضرورة الوقوف علي النص الأصلي للخطاب للتعرف على مضمونه ومنهجه في عرض الأفكار وصياغة الأراء والابتعاد عن الاعتماد على الملخصات أو الاقتباسات في عملية تحليل النص . توضيح الغايات الجزئية والكلية للخطاب في ضوء دراسة متأنية للظروف التي ظهر فيها ، ومن ثم يجب معايشة نص الخطاب والاستغراق في مضمونه وذلك لتلمس مواطن التبعية ، المقاومة من قبل صاحب الخطاب للسلطة السائدة ، وكذا الكشف عن النص المسكوت عنه المستتر وراء البناء اللغوي . بيد أن التفكيكيين وعلى رأسهم الفرنسي جاك دريدا ، وما بعد الحداثيين وعلى رأسهم ايهاب حسن وجان فرانسوا ليوتار بأمريكا يرفضون هذا المنحى وينظرون إلى الخطاب عامة والفلسفي خاصة ، على أنه موضوع لرؤية ذاتية ، بمنأى عن سلطة البناء اللغوي من دال ومدلول ، وعن دلالات العبارات ومضامينها الفكرية وكذا الخلفية التاريخية والاجتماعية والسياسية التي تحوى مفاهيم مسبقة تقيد من حرية الناقد للنص . وهم لا يفرقون بين النصوص الفلسفية وغيرها وذلك لان الخطاب في كل أشكاله يخضع لما يسمى' باللعب الحر' باللغة Freeplay ويعطل النشاط النسطقي ، ذلك فضلاً عن رفض التفكيكيين لسلطة -

لنشر أفكارهم وخطتهم في التجديد ؟ ٠

أعتقد أنني لست في حاجة للتوضيح أن تشابه الخطابات وتواصلها يرجع إلى عاملين أساسيين : - أولهما تماثل الظروف وتكرار الأزمات أو عجز أمة ما عن اجتياز محنة أو معترك حضاري ٠ وثانيهما انتحاء صاحب الخطاب لمنحى سابق عليه بغض النظر عن معرفة اللاحق بالسابق ٠

والخطاب الرشدى الذي نحن بصدده قد توفر له هذان العاملان ، فمحنة الخطاب الأول هي عين أزمة الخطاب الثاني والثالث ومن ثم توحد المضمون وكذلك الغاية في الخطابات الثلاثة ٠ وقد انتحى المتأخر من هذه الخطابات عين المنهج السابق عليه وذلك بعد دراسة متأنية لشخصية صاحب الخطاب والبيئة التي نبت فيها والسلطات التي واجهها واللغة التي اصطنعها ٠

وتبدو مواطن الأصالة والطرافة التي تميز الخطابات المتشابهة عن بعضها في طبيعة اللحظة التاريخية التي ألقى فيها الخطاب، وقدرة أصحابها على تحدى السلطة المعوقة لخطاباتهم ، ومدى أثر مضمون الخطاب في الجمهور ،

= الحقيقة على إطلاقها التي تفرضها الفلسفة في خطاباتها ٠ وكذا فكرة تواصل الخطابات والرؤى بحجة إنها تحمل بين طياتها سلطة الماضي الذي يجب التخلص منه في السياق النقدي المعاصر الشاغل بالسخرية والتهكم على كل الثوابت ، والناظر إلى الوعي باعتباره معلومات والتاريخ مجرد أحداث

وفاعلية اللغة التي صيغ بها ٠

ويجـــدر بـــنا التنبـــيه أن البحث سوف ينصب على جوهر الخطـــاب الرشـــدى المصرح به وسنتجاوز عن الخطاب المسكوت عنه ـ أعنى ما جاء في الشروح دون المؤلفات الخالصة ـ وذلك لأن أثرها كان محدود وقت ظهورها من جهـــة ، وفى كتابات محمد عبده وزكى نجيب محمود من جهـــة أخـــرى ٠ فالمقصود بالخطاب الرشدى التوجيهي الفلســـفي هوالمشـــروع النهضـــوى الذي أراد من خلاله تقويـــــــم ثقافة عصره وتحديد طبيعة العلاقة بين ثوابتها ومتغيراتها ٠

* * *

أمـــا عـــن اختيار الكاتب لمحمد عبده وزكى نجيب محمود وجعلهما نموذجين لاثر ابن رشد في الفكر العربي الحديـــث دون غيرهما فيعود الى : كونهما خير من يمثل الخطـــاب الرشـــدى في القرنين التاسع عشر والعشرين ٠ نظـــرا لاضطلاعهما بتحليل الواقع الثقافي المعاش لتفسيره وتغييره واهتمامهما بتوعية الرأي العام وتثقيفه ، وذلك هو عيـــن غايـــة الخطاب الرشدى ، إذ ذهب الأول إلى بعث الفلســـفة الرشدية خاصة والمعارف الفلسفية عامة من جديد فـــي الـــثقافة العربية بعد أفولها ٠ وارتدى بذلك عباءة ابن رشد وراح يدافع عن الحكمة العقلية مؤكدا موافقتها للدين ،

وأن عـزوف الأزهريين عـنها لا مبرر له إلا الجمود والجهل الذي أفسد دينهم ودنياهم٠
وقد سار الثاني على نفس النهج وبين في طور نضجه الفكري أوجه التشابه التي تربط بين أزمتنا الحضارية وبين محنة ابن رشد ، وأكد ان السبيل لاصلاح ما فسد وتقويم المعوج في ثقافتنا العربية هو بعث الخطاب الرشدى باعتباره الصيغة المناسبة للجمع بين الأصالة والمعاصرة في قضية تركيبية واحدة ، وانتحال دروبه في فض النزاع بين (الدين والعلم ، التراث والتجديد ، الأنا والآخر ، والنظر والعمل)٠
وقد أعرب كلاهما عن تأثره بمنهج ابن رشد وانتحال نهجه في التأويل العقلي بعد تطويره ، وكذا في تعدد مستويات الخطاب ولغته وقد عبرت كتاباتهما عن ذلك الأثر ٠ وتبدو مواطن الإثارة والطرافة في انتخاب الرجلين للخطاب الرشدى بعد رحلة فكرية تقلب كلاهما فيها بين العديد من المدارس الفلسفية بحثا عن ضالتهما المنشودة لإصلاح واقع الثقافة العربية٠

***

وتتناول هذه الدراسة أهم العناصر الرئيسية التي تقوم عليها تحليل الخطابات الفلسفية المتمثلة في :-

- الخلفية التاريخية والثقافية للخطاب ، التي تكشف عن جدلية التفاعل بين مضمونه والبيئة الثقافية التي نشأ فيها ، وأشكال السلطة التي أحاطت به ، ومدى تحديه للمعوقات واستجابة الرأي العام القائد والتابع لرسالته.
- مضمون الخطاب وغايته ، ويتعرض إلى الأفكار الرئيسية التي تضمنها فيشرح بواعثها وأهدافها ومنهج صاحب الخطاب في معالجتها ، ومدى إيمانه بها ومقدار نجاحه في إقناع المخاطبين بتفسيراته وتبريراته وتغييراته لها.
- منهج الخطاب ولغته ، ويقوم بتحليل البناء اللغوي لنص الخطاب ، للكشف عن سمات أسلوبه ونهجه في طرح الآراء ، وطريقته في بناء العبارات ومدى قدرتها على التعبير عن أفكار الخطاب وتحقيق غايته.

وسوف نجعل هذه العناصر مجرد زوايا ننظر منها لخطاب واحد وهو الخطاب الرشدى المتمثل في صور ثلاثة : أولها عند أبي الوليد ، وثانيها عند محمد عبد ، وثالثها عند زكى نجيب محمود . وذلك لتوضيح مواطن الاتفاق والاختلاف بين هذه الصور ، والتأكيد على تعانق الرؤى وتواصل الأفكار وتماثل الأساليب .والجدير بالذكر أن كاتب هذه السطور لم يسع فى تحليله لبعض النماذج من نصوص الخطاب الرشدى إلا لتوضيح تواصل الأفكار

، واثبات وحدة المنهج في الخطابات الثلاثة ، وعليه فلم يعبأ بتوضيح الصور البلاغية والتراكيب اللفظية والبنية الصرفية إلا بالقدر الذي يتيح له أداء مهمته الرئيسية ،

د/عصمت نصار

الخلفية التاريخية والثقافية
للخطاب الرشدى

لا غــرو أن دراسة الأبعاد التاريخية والثقافية للخطاب الفلسفي تساهم مساهمة إيجابية فى الكشف عن حقيقة اللحظة التاريخية للخطاب ، وتوضح مدي قوة جدلية التحدي والاستجابة التي تصاحب الخطاب عند ظهوره ، و تزيح الستار عن طبيعة المخاطبين (أصحاب السلطة بوصفهم الرأي العام القائد ،و الجمهور باعتباره الرأي العام التابع٠) وتبرر تكرار صيغ الخطاب أو تشابهه وتواصل مضمونه و غايته فى فــترات تاريخـــية مـــتلاحقة ، كمـــا أنها تعين على استجلاء المعاني المستترة وراء النص الظاهر المكتوب٠

وســـوف نحاول فى السطور التالية الوقوف على هذه الأبعاد للخطاب الرشـــدى فـــى صوره الثلاثة :- عند ابن رشد ومحمد عبده و زكى نجيب محمود ٠

***

وتتمـــثل الصـــورة الأولـــى للخطاب الرشدى في محاولة أبى الولـــيد (١١٢٦-١١٩٨م) نفسه طرح رؤية جديدة لتحديد الثوابت و المتغـــيرات للثقافة السائدة فى مجتمعه وذلك من خلال ثلاثة مصنفات رئيسية هي :- " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال

" ، و "الكشــف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة "،" وتهافت التهافت "

• وتتمــثل الصورة الأولى للخطاب الرشدى في محاولة أبى الوليد (١١٢٦-١١٩٨م) نفسه طرح رؤية جديدة لتحديد الثوابت و المتغيرات للثقافة السائدة فى مجتمعه وذلك من خلال ثلاثة مصنفات رئيسية هي :- " فصــل المقــال فــيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " ، و "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة "،" وتهافت التهافت " •

وقــد رجحــت الدراســات التاريخية لهذه المصنفات أنها ظهرت بين عامي ١١٧٩ و١١٨٠م(١)

ويعــنى ذلــك أنهــا كتبــت فــى عهد أبى يعقوب يوسف بن عــبد الــمــؤمــــن (١١٣٨-١١٨٤م) الــذي تولى خلافة الموحديين عام ١١٦٣ م وهــو فى ريعان شبابه ، و قد عرف عنه رجاحة العقل ، و التمكن فى علوم اللغة العربية وآدابها و الفقه، والولع بالعلوم الطبيعية والفلســفة وحــب ا لعلماء ، والحرص على اقتناء النفيس من الكتب حــتى أضــحت لــه مكتبة لم يعرف مثيلا لها فى الأندلس منذ دخلها العرب •(٢)

ونستنتج من ذلك أن الخطاب الرشدى قد ظهر فى بيئة مناسبة حيث وجد مساندة من سلطة الرأي العام القائد المتمثلة فى الخليفة من جهــة ، وابــن طفيل (١١١٠-١١٨٥م) وابن زهر(ت١١٦٢م) من جهة ثانية ، وصفوة المثقفين الذين التفوا حول كرسى الخلافة وطبعوا بطابعه من جهة ثالثة •

فقد أكدت العديد من الروايات أن ابن رشد قد ألقى خطابه تلبية لرغبة أبــى يعقــوب يوسف الذي كان يود تبسيط كتب أرسطو التي استغلق علــيه فهمها ، و التعرف على أغراض حكمة اليونان النظرية و مدى موافقــتها للشرع . الأمر الذي أكسب الخطاب الرشدى مكانة وسلطة يصعب مناهضتها ، ذلك فضلا عن أن خطاب أبى الوليد لم يكن سوى تجديــدا واستئنافا لآراء ابن طفيل حول طبيعة العلاقة بين الثوابت و المتغــيرات فى الثقافة الإسلامية التي قدمها فى قصته الشهيرة (حي بن يقظان) التي حظيت بطبيعة الحال بإعجاب أبى يعقوب يوسف الذي كــان يجــل ابن طفيل ويقدمه على غيره فى مجلسه[٣] . الأمر الذي يســر قــبول مضمون الخطاب الرشدى أيضا ، وأزاح من أمامه كل التحديات والمعوقات .

وسوف نبين ذلك عند تحليلنا لمضمون الخطاب وانعكاساته على البيئة التى نبت فيها .

ونخلــص مما تقدم إلى أن أبا الوليد لم يتخير اللحظة التاريخية لإلقاء خطابه ، بل هيأت له. وأن المحنة التي تعرض لها الخطاب بعد ذلــك لا تــرجع إلى مضمونه ومناهضة فقهاء الموحديين له بقدر ما تــرجع إلى فقدان الخطاب للسلطة التي كانت تؤيده بوفاة أبى يعقوب يوســف ، وتولى ابنه المنصور (١١٦٠-١١٩٩م) أمر الخلافة عام ١١٨٤م فقد كان على النقيض من أبيه فى أفكاره ومزاجه ، فهو شديد المحافظــة فى الأمور الفقهية والشرعية وأقرب إلى التعصب منه إلي الســماحة فــي إقامــة الحــدود ، وأقرب إلى الحسم والحدة فى فض

المنازعات والفصل في القضايا • ويبدو ذلك فى عدائه لفقه المالكية ، وأمــره بإحراق كتبهم مثل " مدونة سحنون " و "كتاب ابن يونس " ، ونهيه عن الاشتغال بعلم الرأي ،

وتعصــبه للمذهب الظاهرى [٤] وقد روى عنه أنه عاقب على شرب الخمــر بالقتل ، وجلد من ترك الصلاة ، ونكل بالخارجين على رأى الجماعــة مخافــة الفتنة ، وقد حرم لبس الثياب الحريرية المزركشة والمطعمة بالذهب على النساء ، وفرض على اليهود والنصارى ارتداء ثــياب زرقاء تميزهم عن المسلمين واعتزم غزو مصر ليطهرها من الــبدع-علــى حــد قوــله [٥] وقيل ان إجلاله للعلماء وحرصه على حضورهم مجالسه لم يكن إلا تقليدا لسنة أبيه فحسب• ولكنه في واقع الأمــر كان أقرب لجده في إخلاصه للظاهرية(*) و لفقهاء الموحدين فهــو يستمد منهم قوته في الحكم وتوطيد أركان دولته الزود عنها ضد الغزاة • ويبدو ذلك واضحا في تبنيه لآراء شيوخهم وخضوعه لرأيهم

(*) الظاهــرية هي :- إحدى المذاهب الفقهية الإسلامية تنتسب إلى الأخذين بظاهر القرآن والسنة والراغبين عن التأويل • و ترد إلى مؤسسها داود بن خلف ، وقد عرفت في أول عهدها بالعراق بأسم الداوديــة ، ثم انتشرت بعد ذلك في فارس وخرسان وكادت أن تمحى الظاهرية في المشرق لعزوف الفقهاء عنها وقد بعثت مرة ثانية في المغرب العربي على يد ابن حزم الأندلسي • و تنحصر سمات الفقــه الظاهري في التمسك بظاهر النص و لا يصرفهم عن معناه سوى نص أخر يدل على معنى مغايــر لــلأول وهــم يرفضــون التأويل بالمعنى العقلي والباطني أيضا ، ويرفضون كذلك القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع وعمل أهل المدينة • ولا يعتدون إلا بإجماع الصحابة فحســب • وترفض الظاهرية التقليد وتفتح باب الاجتهاد على مصراعيه لكل صاحب دراية باللغة وبعض الأمور الشرعية ، ويحرمون في التفسير الاستشهاد بشعر الجاهلية ، ويحظرون الارتكان إلى

في قضية ابن رشد ورفاقه من المشتغلين بالرأي والفلسفة[٦]

فقــد أجمعت معظم المصنفات التي تعرضت لمحنة ابن رشد على أن الــتهم التــي وجهت اليه بعيدة كل البعد عن مضمون خطابه ، وأنها تــرجع إما لتجاوز ابن رشد حدود اللياقة في مخاطبته للمنصور ، أو وصفه إياه بملك البربر ، أو تقربه من أخى المنصور حاكم قرطبة . وكلها أمور شخصية وسياسية . أما ما يتعلق بأمور العقيدة فيتمثل فيما روى عن تعقيبات ابن رشد في شروحه لكتب أرسطو عن تأليه الكواكــب ، وتشكيكه – فى رواية شفهية – في وجود قوم عاد [٧]. ولو صحت وثبتت عليه لاستوجب قتله لا نفيه.

وان من يتأمل هذه الاتهامات في ظل العلاقة الحميمة التي كانت تربط أبــا الولــــــــيد بالمنصــور سوف يدرك أنها تهم ملفقة وكان في مقــدور المنصــور التجاوز عنها إلا أن الوقائع التاريخية تكشف عن ســلطة فقهــاء الموحدين التي تجاوزت حد توجيه الخليفة إلى إلزامه بطاعــتهم إذ جــاء خطــابهم المناهض لخطاب ابن رشد في اللحظة المناسبة حيث انشغال المنصور بأمور الحرب من جهة ، ومساندة

آراء الحنفــية والمالكــية ، ويعيــبون علــى الشافعي عدم تحريمه للإجماع والاستحسان والقــياس العقلى. وتختلف ظاهرية المشرق عن المغرب بأن الأخيرة ترفض القياس بكل معانــيه ، والغلــو فــي تخطئ علماء الفقه وعلماء الكلام إلى حد التكفير . وقد نحا عبد المؤمن بن على خليفة ، الموحدين منحا جديدا في الظاهرية يتسم بالشدة والصرامة ، إذ جمــع في فقهه بين أصول الظاهرية وفقه ابن مالك المتمثل في كتابي "أعز ما يطلب " و " موطــأ المهــدى" لابــن تومرت ، وقد سار على نهجه حفيده المنصور ، تشدد كلاهما في تطبيق الحدود ومعاملة أهل الذمة وتكفير مخالفيه .

الجمهور لآرائهم من جهة أخرى ، فما كان على الخليفة إلا أن يضحى بصديقه استرضاء للفقهاء الذين كانوا يحسدون ابن رشد لا بوصفه فيلسوفا ، بل باعتباره غريبا عنهم [٨] ويبدو ذلك جليا في الخطاب الذي وجهه المنصور عقب نفيه لابن رشد و أبى جعفر الذهبي والفقيه أبى عبد الله محمد بن إبراهيم المهدى المشهور بالأصولي وأبى الربيع الكفيف وأبى العباس الحافظ الشاعر ، وأكد فيه أنه لم ينكل بهؤلاء إلا انتصارا للدين وأنه لم يصاحب ابن رشد إلا لهدايته ولما عجز عن ذلك أمر بنفيه وإحراق كتبه وها هي بعض فقرات من الخطاب الذي أنشأه أبو عبد الله بن عياش كاتب المنصور بتوجيه منه " وقد كان في سالف الدهر قوم، خاضوا في بحور الأوهام ، وأقر لهم عواقهم ، بشفوف عليهم في الإفهام ، حيث لا داعي يدعو للحى القيوم ، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم ، فخلدوا في العالم صحفا، ما لها من خلاق ، مسودة المعاني والأوراق ، بعدها من الشريعة بعد المشرقين ، وتباينها تباين الثقلين ، يوهمون أن العقل ميزانها ، والحق برهانها ، وهم يتشعبون في القضية الواحدة فرقا ، ويشيدون فيها شواكل وطرقا ، ذلكم ما في الله خلقهم للنار ، وبعمل أهل النار يعملون" [٩]

ونلاحظ من خطاب المنصور أنه قد اختار هو أيضا اللحظة المناسبة فهو ما زال على ظهر حصانه يدافع عن دولته فليس هناك بد

مــن تأميــن ظهره في الجبهة الداخلية وذلك بنصرة فقهاء الموحدين باعتبارهم السلطة المشاركة له في حكم البلاد .

وإذا ما تابعنا النظر إلى اللحظة التاريخية للخطاب الرشدى من زاويــة أخرى ، سوف نجد أبا الوليد كان متفهما لطبيعة البيئة الثقافية الجديــدة التي تبدلت فيها طبائع السلطة ، فهو لم يحاول مناهضتها أو الخوض في مصاولات يعلم مسبقا هزيمته فيها فقد جال بذاكرته حريق كتب ابن حزم (٩٩٤-١٠٦٤م) في عهد المعتضد بن عباد (١٠١٣-١٠٦٩م) وتكفــير الغــزالى (١٠٥٩- ١١١١م) وحرق كتبه على يد فقهاء المرابطين وعلى رأسهم قاضى قرطبة أبو القاسم بن حمدين عام ١١٠٩م

لــذا نجــده قد سكت عن استكمال خطابه أو استئنافه رغم مكانته عند المنصــور لمدة عشر سنوات – منذ تولى المنصور الخلافة حتى نفى ابــن رشــد عــام ١١٩٥م – وقد انحصر إنتاجه الفلسفي في شروح أرســطو*(١٠) التي يستغلق على الجمهور و فقهاء الموحدين فهمها ، أي أنه اختار اللحظة المناسبة للسكوت عن الخطاب .

وحســبي فــي عجالة أن أناقش بعض الآراء التى نزعت إلى العكــس مــن ذلــك ،حيث زعمت أن ابن رشد قد أعد خطابا سياسيا

---

*(*) عكف أبو الوليد في هذه الحقبة على الشروح دون التصنيف فقام عام ١١٨٦م بشرح كتاب" تفسير الطبيعة "، وفى عام ١١٨٨م كتاب "السماء والعالم" ، وعام ١١٩٠م كتاب "تفسير النفس وتفسير ما وراء الطبيعة لارسطو" ، وعام ١١٩٣م تلخيص كتاب " الحسيات لجالينوس" ، وعام ١١٩٤م تلخيص جمهورية أفلاطون ، وعام ١١٩٥م مسائل في القياس لارسطو .

مضـــمر فـــي تلخيصه كتاب السياسة لأفلاطون - بتحريض من أبى يحـــيى أخي المنصور والى قرطبة - يندد فيه بحكم الموحدين ويأمل فـــيه إصلاح ما فسد على يد صديقه أبى يحيى وقد أستند صاحب هذا الرأي على مجرد افتراضات واحتمالات لا ترقى لمرتبة اليقين منها :-

صلة ابن رشد الوثيقة بأبي يحيى الذي قتله المنصور عام ١١٩٣م بتهمة التآمر عليه أثناء مرضه.

قول ابن رشد في نهاية الكتاب المذكور " أعانكم الله على ما أنتم بصدده وأبعد عنكم كل مثبط بمشيئته وفضله" [١١].

عـــندي أن هذه الأسانيد يأباها المنطق من جهة ، وترفضها الوقائع السياسة لهذه الحقبة من جهة ثانية ، وتتعارض مع طبيعة ابن رشد من جهة ثالثة.

فليس من المعقول أن يطلب من أعتزم الوثوب على كرسي الخلافة من ابن رشد أن يحدثه عن المدينة الفاضلة عند أفلاطون ، فالفلسفة لم تكن في بلاد الموحدين إلا تعبـــيرا عن الترف ولاســـيما أن أبـــا يحيى لم يكن يعلم الوقت الذي سوف يســـتغرقه ابـــن رشـــد في إنجاز ما طلب منه . أضف إلي ذلك أن الدراسات التاريخـــية لكتـــب ابن رشد لم تقطع بتحديد الفترة الزمنية التى وضع فيها هذا الكـــتاب، ورجحـــت أن يكـــون قد ألف قبيل النكبة مباشرة أو بعدها بقليل عام ١١٩٤م - ١١٩٦م ولـــو صـــح أن هذا الكتاب كان موجه لأبى يحيى ما تردد المنصـــور فـــي قتل ابن رشد جزاء لخيانـــتـــه وتطاوله على دولته . وتشهد الوقائع التاريخية أن المنصور كان دموي النزعة لا يتردد في سفك دم مخالفيه قبل أعدائه . أضف إلي ذلك أن العبارات التي وصف فيها ابن رشد - في ثنايا

الكـــتاب- ظلم مدينته واستبداد حكامها لا نجد لها أثرا في عريضة الاتهام التي وجهت ضده • كما أن بعض الكتابات التاريخية تؤكد أن أبا يحيى قد أعدم عام ١١٨٨ م مـــع أحـــد أشـــقائه وعمه بعد أن صدق شيوخ الموحدين على حكم المنصور فيهم (١٢).

وأخـــيرا أن رجـــلا مثل أبى الوليد في حصافته ورجاحة عقله وحســـن تقديره للأمور لا يقدم على مثل هذه المخاطرة • والأصوب عندي أن ابن رشد قد بدأ كتابه "الضروري " في السياسة قبيل محنته ، وانـــتهي منه أثناء نكبته أو عقب عودته ويؤيد ذلك الافتراض جرأة مـــا فيه من أراء وتخلى صاحبها عن الحظر المعهود ، إيمانا منه بأنه ليس بعد الموت موت •ولا يستبعد أن تكون العبارات التي ذيل بها أبو الولـــيد كتابه موجهة للمنصور نفسه وكأن ابن رشد أراد أن يلقى إليه بآخر نصائحه اليائسة•

ويـــبقى أن نؤكد على أن محنة ابن رشد لا ترد إلى تعصب الموحدين العقدي الذي لا يمكننا إنكاره على النحو الذي أورده ارنست رينان (١) ، وذلـــك لأننا كما بينا أن خطاب ابن رشد قد تحكم في ظهوره وأفوله الســـلطات السياسية المحيطة به ، وجهل الجمهور وقد أكد ذلك الإمام محمـــد عبده•(١٤) وزكي نجيب محمود الذي بين أن إخفاق خطاب ابن رشـــد يـــرجع لافـــتقاره لســـلطة تؤيـــده من الرأي العام التابع- أي الجمهـــور- الـــذي عجز عن فهم خطابه ، واستحسن وفضل خطاب فقهاء الموحدين الديني عليه (١٥)

* * *

- أما الصورة الثانية للخطاب الرشدى في الثقافة العربية الحديثة فتبدو بوضوح في خطاب الأستاذ الإمام محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م) الذي اتخذ من دفاعه عن ابن رشد وفلسفته - في مساجلة بينه وبين فرح انطون (١٨٧٤-١٩٢٢م) على صفحات مجلة الجامعة والمنار عام - ١٩٠٣ سبيلا لتحديد الثوابت والمتغيرات في الثقافة الإسلامية وتوضيح رؤيته في التجديد والإصلاح وتوجيه الرأي العام للأسس التي ينبغي عليهم اتباعها للنهوض بمصر خاصة ، والعالم الإسلامي عامة[١٦] ويتمثل خطاب محمد عبده في كتاباته وأحاديثه التي ظهرت بين عامي ١٩٠٢-١٩٠٥م وتشتمل على :- رده على فرح انطون عام ١٩٠٢م ، ورده على هانوتو عام ١٩٠٣م ، وتفسيره للقرآن الكريم الذي بدأه بجامع الأزهر عام١٨٩٩ م، وجانب من دروسه الذي اهتدى إليه في نهاية رحلته الفكرية وطبع بها تلاميذه وظل مخلصا له حتى وفاته ، ويرجع تقديمنا لهذه المؤلفات على غيرها لتمثيل خطاب محمد عبده إلى سببين :-أولهما يتمثل في ، تلك المسحة الفلسفية الواضحة التي تكشف عن تأثر الإمام بفلسفة ابن رشد ، ثانيهما :- تعبيرها عن وجهة محمد عبده في التجديد والإصلاح ، وكشفها عن سمات أسلوبه ومنهجه .

ولم تكن اللحظة التاريخية التي ألقى فيها الأستاذ الإمام بخطابه مناسبة - وذلك على العكس تماما من تلك اللحظة التي هيأتها الظروف لخطاب أبي الوليد في :- وجود الاحتلال الإنجليزي في مصر الذي كان يسعى بطبيعة الحال إلى فرض سيطرته عليها ، وذلك عن طريق

إجهــاض الحركة الوطنية وتغريب الرأي العام القائد وتجهيل الرأي العام التابع وإضعاف السلطة القائمة المتمثلة في الخديوي عباس حلمي الثاني(١٨٧٤-١٩٤٤م) الذي كان لا يسعى بدوره إلا لخدمة مصالحه الشخصية ذلك فضلا عن موقف هاتين السلطتين من الأستاذ الإمام ٠ فلــم يكــن عند الإنجليز سوى أحد الثوار المعاديين لبقائهم في الشرق وذلك لدوره في الثورة العرابية وصلته بجمال الدين الأفغاني(١٨٣٨-١٨٩٧م) - الذي أعلن الحرب عليهم في شتى أرجاء العالم الإسلامي - ومن ثم كان لزاما عليهم التخلص من محمد عبده أو عزله٠

ولــم يكن موقف الخديوي توفيق (١٨٥٢-١٨٩٢) وبعده عباس حلمي الثانــي مــنه أفضــل حــال،ا بل كان عندهما متهما بالتطاول على شخصيهما ومعروفا بكراهيته لمحمد على (١٧٦٩-١٨٤٩م) وخلفه[١] الأمر الذي دفع الأول لنفيه، ومعاداة الثاني له وتأليب الأزهريين عليه وتكفــيره والحــط من شأنه وتسفيه أعماله والوقوف بينه وبين تحقيق مقاصده[١٩]، وكانت مصر تعاني في هذه الآونة من جهل الجمهور ، حيث البدع والخرافات وفساد العادات والتقاليد والتمسك بظاهر النص فــي أداء العبادات والفصل بين الحلال والحرام ، وجمود الأزهريين بعــد تحريمهم العلوم العقلية وعزفهم عن العلوم المدنية وتعويلهم على الشروح والحواشي في استقاء المعارف واستخلاص الأحكام الشرعية ٠ وقــد انقســم المثقفون على قلتهم إلى طبقتين :- طبقة الموظفين - وكان معظمها من الشوام - وقد انصرفت اهتماماتهم نحو سبل العيش الآمــنة ٠ فــي حين تتمثل الطبقة الثانية - في طلاب المدارس العليا

وبعـــض الذين نالوا قدرا موفورا من الثقافة الأوربية - • وقد تعددت ولاءتهـــم تـــبعا لاهتماماتهم ومصادر معارفهم ، فمنهم من ولى وجهه صـــوب الـــباب العالـــي ، ومـــنهم من استغرب وارتمى في أحضان المستشـــرقين ، ومنهم من تمسح بأعتاب الخديوي ، ومنهم من عكف على نفسه مثبط الهمة يائس من كل اصلاح •

ولـــم يكـــن صاحب الخطاب وسط هذه الظروف سوى مثل رائع في الـــتحدي ، ومعلـــم رائد لجيل قام بتوجيهه فاستجاب لآرائه وكان له بمثابة الدرع الواقي والسلطة الثالثة التي قامت لتطبيق خطابه •

وتبدو عبقرية محمد عبده في تفضيله منهج التنوير على طريق الجهاد المسلح الذي انتحاه أستاذه من قبل وأثبت فشله •

فـــبعد دراسة متأنية لواقع المسلمين أدرك محمد عبده أن خلاصهم من كـــبوتهم لـــن يـــتحقق إلا بخلـــق صفوة ممتازة من الدعاة والمجددين والمصـــلحين ، تعمـــل علـــى إعادة بناء العقلية الإسلامية بمنأى عن الجمود والتعصب ، ووجد أنه لا سبيل لتحقيق هذا الحلم سوى مهادنة كـــرومـــر(١٨٤١-١٩١٧م) من جهة، وتجنب الصدام بالخديوي من جهـــة ثانـــية ، ولـــم شتات تلاميذ الأفغاني حوله واستمالة غيرهم من النـــبهاء مـــن جهـــة ثالثة، واجتناب الجمهور دعوته لإضعاف سلطة الجامدين من الأزهريين من جهة رابعة•

فقـــد أبـــى محمد عبده أن يعود إلى مصر فور انتهاء مدة نفيه وآثر التمهل والبقاء في بلاد الشام ليتسنى له تحقيق خطته وتمهيد الأجواء لخطابـــه • فأرســـل للأميرة نازلي فاضل لتصفية الأجواء بينه وبين

الخديــوي توفيق واللورد كرومر ، وإبلاغهما بأنه أعتزم الابتعاد عن السياسة و التفرغ للأعمال الخيرية وإصلاح حالة التعليم ۰ وقد رحب الطــرفان بهذه المساعي وعاد الإمام إلى مصر عام ١٨٨٨م واتصل مــن فوره بأصدقائه وتلاميذه الذين سروا بعودته[٢٠] وقد مكنته سياسة المهادنــة مع كرومر من تولى العديد من المناصب والأعمال منها :- قاضــي بمحكمــة بــنها عام ١٨٨٩م ، ثم قاضيا بمحكمة الاستئناف ١٨٩١م ، وعين في عهد الخديوي عباس حلمي الثاني عضوا بمجلس إدارة الأزهــر عام ١٨٩٥م ممثلا للحكومة ، ثم مفتيا للديار المصرية عام ١٨٩٩م ، وعين في نفس العام عضوا في مجلس شورى القوانين ، ثم انتخب رئيسا للجمعية الخيرية الإسلامية عام ١٩٠٠م ، وفى نفس العام أسس جمعية إحصاء العلوم العربية.[٢١]

وإذا كانــت سياســته مــع كرومر قد مكنته من تحقيق بعض مأربه الإصلاحية فان توتر علاقته مع الخديوي عباس حلمي الثاني حالت بيــنه وبيــن تنفيذ خطته للنهوض بالبلاد فكان الأخير - كما أشرنا - يناصبه العداء

فحســبنا أن نقــف فــي عجالة على أبعاد علاقة الإمام بهذين الرجلين باعتبارهما مصدر السلطة التي واجهها خطاب محمد عبده ، وذلــك للوقوف على الأسباب الحقيقية التي ساهمت في نجاح الخطاب ۰ وتشــهد الواقعات التاريخية بان اتفاق الإمام محمد عبده مع اللورد كرومر لم يكن سوى تحايل من الأول على معوقات الخطاب، وصفقة سياسية من الطرف الثاني لتدعيم خطاب مسكوت عنه في هذه المرحلة

فقد تعاهد الأستاذ الإمام واللورد كر ومر بالعزوف عن أمور السياسة وتحـــريض الـــرأي العام على الإنجليز مقابل مساندتهم له في أعماله الإصــــلاحية وتمكينه من إلقاء خطابه الفلسفي الشاغر بطبيعة الحال مـــن أي مسحة عدائية للإنجليز ، وقد التزم الطرفان بهذا الاتفاق ومن مظاهر ذلك :-

- عدم اهتمام محمد عبده بلوم الأفغاني له على صلته بالإنجليز . وقعـــوده عن رثائه له ، وقد برر ذلك بقوله :-" ما رثيته بالشعر لأني لست بشاعر وما رثيته بالنثر لأنني لست الآن بناثر ، رثيته بالوجدان والشعور لأنني إنسان أشعر وأفكر ." (٢٢) وقد حرص على حجب ما كتبه في ترجمته لجمال الدين الأفغاني عن الإنجليز التي قدم بها رسالة "الرد على الدهريين " (٢٣) .

- رفضه ضرب مصطفى كامل ورفاقه ووصفه كتاباتهم وخطتهم للجــــلاء بأنهـــا تصرفات هوجاء وان صاحبها لا يجيد قراءة الواقع، وغير مدرك لألاعيب الساسة ، وبين أن الباب العالي وفرنسا لن يحققا الاســـتقلال لمصــــر ، بل بناء عقول المصريين هو الذي سيمكنهم من ذلك(٢٤) وعلى الجانب الآخر نجد كرومر :-

- يـــزكي محمـــد عـــبده لشغل العديد من الوظائف الرسمية رغم معارضـــة الخديـــوي الأمر الذي زاد من نفوذ الأستاذ الإمام ، وعمل علـــى تـــزايد أتـــباعه ، وأمـــنه من خصومه ولا سيما الجامدين من الأزهريين الذين كادوا له وتآمروا عليه مرارا مع الخديوى.

- تباطؤ كرومر وتقاعسه أحيانا عن نصرة الاتجاهات التغريبية المتمثلة في الحملات التبشيرية والمدارس الأجنبية وبعض المجلات المعادية لخطة الأستاذ الإمام الإصلاحية ، ذلك فضلا عن موافقته الظاهرية على لائحة إصلاح التعليم التي قدمها له الأستاذ الإمام ، وعدم معارضته لتكوين الجمعية الخيرية الإسلامية ومشروعاتها ومدارسها ، وعدم تدخله في المناظرة التي جرت بين فرح انطون ومحمد عبده وعدم مجاهرته بآرائه المعادية للإسلام والمسلمين التي تضمنها كتابه (مصر الحديثة) الذي ظهر بعد وفاة الإمام عام ١٩٠٨م . فكان لا يصف الإمام وتلاميذه إلا بالوطنية ، وقد عبرت عن ذلك كتاباته في التقرير السنوي ١٩٠٦م الذي جاء فيه: " انهم -أي شيعة الإمام محمد عبده -فئة من المصريين قليلة ولكن عددها آخذ في الازدياد ولا يسمع عنهم إلا الشيء القليل ولكنهم ليسوا أقل استحقاقا لوصف الوطنية من الحزب الوطني الذي اختص نفسه بهذا الوصف [٢٥]"

وقد اختلف المحللون حول تقييم علاقة الأستاذ الإمام بكرومر ، فذهب الشيخ علي يوسف(١٨٦٣-١٩١٣م) إلى :-" أن اللورد كرومر لم يكن صديقا للشيخ بقدر ما كان الشيخ صديقا له ، ولكن كان متمسكا بصداقته الظاهرية لأنه كان يريد أن يضع في يده رجلا قوى العارضة لدود الخصام عدوا لتوفيق باشا أولا ولخلفه ثانيا ولإسماعيل باشا قبل ذلك ، ولا مراء في أن المرحوم الشيخ محمد عبده كان يكره طائفة الباشوات كما يقول عنه اللورد من جهة ، وكان وطنيا صادقا من جهة

أخـــرى . فكان اللورد يحبه من الجهة الأولى ولا يستطيع أن يخلص له الحب من الجهة الثانية . لذلك كان يطريه وهو ينتفع بإطرائه [٢٦]"

بيـــنما تنزع محمد البهي إلى أنه من الخطأ اعتبار اتفاق الأستاذ الإمام مع كرومر نكوصا أو انحرافا عن الرسالة ، ومن التجني عليه وصف محاولته بأنها شبيهة بمهادنة السيد أحمد خـــان (١٨١٧ -١٨٩٨م) للإنجلــيز فـــي الهند .[٢٧] وذلك لأن الأخير قد انتفع من هذه الصلة وقدم العديد من التنازلات التي تتنافى مع الشريعة الإسلامية ، مثل اعترافه بصحة الأناجيل الحالية ، وعمله على تغريب الوعي الإسلامي في حين أن الأستاذ الإمام قد اتخذ من سلطة كرومر ســبيلا للإصلاح والدفاع عن المسلمين وشريعتهم[٢٨]. ويبدو ذلك في مناظرته مع فرح أنطون وهانوتو .

أمـــا عن علاقة الأستاذ الإمام بالخديوي عباس حلمي الثاني فقد بدأت بمــبادرة مـــن جانبه بحث الخديوي على إصلاح المؤسسات التعليمية والتربوية والاجتماعية - الأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية [٢٩] وقد تظاهر الخديوي بالتحمس إلى خطة الأستاذ الإمام الإصلاحية غير أنه لـــم يكن مخلصا في ذلك، وكان هدفه جعل الأستاذ الإمام مجرد عامل مـــن عماله ، ويد لتحقيق أغراضه . وسرعان ما وقع الصدام بينهما لمخالفـــة الإمـــام بعض توصياته بخصوص شئون الأزهر ، ورفضه التـــنازل للخديوي عن بعض أراضى الأوقاف عن طريق البدل ، ذلك فضـــلا عـــن الوشـــايات والدسائس التي كان يدسها أعداء الإمام من الأزهريين حسدا على مكانته ومنزلته عند الخديوى.[٣٠]

بيد أن أصل الخلاف بين محمد عبده والخديوي يرد إلى العلاقة الطبيعية التي تربط الأستاذ الإمام بالإنجليز ورفضه مشروع تنصيب الخديوي عباس حلمي الثاني خليفة للعرب وقد ترتب على ذلك محاولته الإيقاع بين الإمام وبين الإنجليز تارة ، والباب العالي تارة ثانية ، وبين شيوخ الأزهر تارة ثالثة، وتعد أشهر المؤامرات تلك التي كفر بمقتضاها الأستاذ الإمام من قبل شيوخ الازهر ، ملخصها الإدعاء على الأستاذ الإمام بالفجر وارتكاب للرذائل في المراقص الليلية مع الأوروبيات وشفعت هذه الدعوة بصورة الأستاذ الإمام في لبسه الأزهري وهو يخاصر إحدى الفاتنات بينما يعبس كلبها بأطراف جبته ، وقد نشرت هذه الصورة في مجلة حمارة منيتي- التي ظهرت في مصر ١٨٩٧م- وقد أحيل الموضوع إلى القضاء وبرأت ساحة الإمام وعقب تلاميذه على تلك الحادثة بهذه الأبيات:-

مكيدة لفقوها بصورة مستعارة

دبروها وكانوا بقبة الاستشارة

ولطخوا بعد هذا بالطين وجه الحمارة

وظلت العداوة بين المتخاصمين حتى وفاة الإمام ، وقد رفض عباس حلمي الثاني المشاركة في جنازته ، بل عاب على بعض معيته من الباشوات تشيعهم لجثمانه قائلا :-" جنازة حارة والميت كلب" [٣١].

ونخلص مما تقدم إلى أن الظروف السياسية قد ساهمت في نجاح خطاب الأستاذ الإمام ، ولا يعني ذلك التقليل من عبقريته التي مكنته من استثمار صراع السلطات (كرومر والخديوي) لصالحه .

وإذا كان هذا الموقف يعبر عن تحدى الأستاذ الإمام لمعوقات الخطاب فحسبنا أن نقف قليلا على جهوده في إقناع الرأي العام بمضمون خطابه ليتكشف لنا مدى الاستجابة التي لاقها هذا الخطاب ، فقد أشرنا فيما سبق إلى أن الأستاذ الإمام قد فطن إلى أن أزمة ابن رشد الحقيقية تتمثل في ألاعيب الساسة ومكائد الخصوم وضعف الأنصار . فأراد أن يتجنب هذه المعوقات . فراح يجتذب الأتباع من المرافق التي ألت له رئاستها (المحاكم - الأزهر- الصحافة -الجمعية الخيرية الإسلامية -جمعية أحياء الكتب العربية - المجمع اللغوي البكري) .

ولم يكتف الأستاذ الإمام باجتذاب المثقفين - الذين نالوا قدرا موفورا من الثقافة الأوربية - فحسب ، بل سعى إلي استمالة العديد من طلبة الأزهر وشيوخه له فضلا عن العوام ، وذلك عن طريق اللقاءات التي كان يعقدها بمنزله وحلقات الدرس في الأزهر حيث تفسيره للقرآن الكريم الذي بسط في تأويل آياته حقيقة وجهته الإصلاحية من جهة ، والدعوة القرآنية للمدنية من جهة أخرى وتجلت عبقرية الإمام في استجابته لتلميذه رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥م) الذي دفعه لمناظرة فرح أنطون حول ابن رشد ، وأراد من خلال هذه المناظرة إصابة العديد من الأهداف بسهم واحد :-

- تبرئة ابن رشد بوصفه المتهم البريء والفيلسوف الذي جنت عليه الأحقاد والسياسة ، متخذا من ذلك سبيلا لبعث دراسة الفلسفة ثانيا في الثقافة العربية الإسلامية ، مثبتا أن الدين الإسلامي لم يكن قط معاديا للنظر العقلي والأخذ بالنافع من الثقافات الاخرى.
- شرح أبعاد خطابه الفلسفي الذي يسعى لتحديد الثوابت والمتغيرات في الفكر الإسلامي ودرأ الخلاف بين القديم والجديد، والدين والعلم ، وتحرير الفكر من قيد التقليد، وتخليص الأذهان من الخرافات والأوهام ، وإصلاح حال اللغة العربية .وغير ذلك من الأمور التي سنتعرض لها بالتفصيل عند حديثنا عن مضمون الخطاب
- الظفر بتأييد الرأي العام باعتباره - أي الأستاذ الإمام- داعية إسلامي يزود عن العقيدة ضد حملات المستشرقين وأذيالهم من المستغربين .

وعندي أن الأستاذ الإمام قد امتاز عن ابن رشد بعدة أمور منها :-اختيار اللحظة المناسبة لإلقاء خطابه وذلك بعد التمهيد له ، وخلقه من الرأي العام سلطة تحميه وتواصل العمل من بعده لتحقيق مراميه، وتحييده السلطة السياسية وتلافيه الصدام مع خصومه أي أنه تغلب علي كل معوقات الخطاب. وتشهد بذلك مدرسته التي حملت شعلة النهضة الإسلامية في النصف الأول من القرن العشرين وما زال قبس منها يطور الخطاب ويسير على الدرب وقد أكد ذلك زكى نجيب محمود (٣٢) في العديد من كتاباته (٣٣)

* * *

وإذا ما انتقلنا إلى الصورة الثالثة والأخيرة للخطاب الرشدى في الثقافة العربية ، سوف نجدها كما أشرنا متمثلة خير تمثيل في كتابات زكى نجيب محمود (١٩٠٥-١٩٩٣م) ٠ وقد اختلف الباحثون المعاصرون حول طبيعة خطابه في الثقافة العربية ، وكذا حول تحديد اللحظة التاريخية والبيئة الثقافية التي ظهر فيها هذا الخطاب ٠

ونزعت عدة دراسات إلى القول بأن زكى نجيب محمود لم يكن له خطابا واحدا ، بل عدة خطابات متباينة ٠[٣٤] متتابعة تنتقل من النقيض إلى النقيض [٣٥]بشكل تدريجي تارة وفجائي تارة أخرى[٣٦] ٠ بينما ذهب فريق أخر وصور صاحب الخطاب في أخريات حياته تائبا ونادما عما سلف من كتاباته الأولى[٣٧] ٠

بينما أكدت دراسات أخرى على أنه صاحب خطاب واحد ، غير أن الاضطراب والنكوص الذي عاب مضمونه جعله يبدو وكأنه ، رسائل منفصلة [٣٨]٠

في حين رفض فريق رابع كل هذه التفسيرات وبين أنه خطابه واحد مر بعديد من الأطوار متباينة في الأعراض[٣٩] متسقة في الجوهر تعكس بصدق تطور عقلية صاحبه وثقافته التي قطعت شوطا كبيرا بين أروقه الفلسفة المتعددة[٤٠] وأنه شاغر من النكوص الذي يفقد الخطاب وحدة مضمونه وغايته[٤١] ٠

ويبدو أن الرأي الأخير هو أقرب الآراء للصحة وليس أدل على ذلك من تصريح زكى نجيب محمود في أخر مؤلفاته – التي كانت

أقــرب إلــى الاعترافات الشخصية أو حديث صادق مع الذات – فهو يقرر أن أولى كتاباته التي بدأت عام ١٩٢٨م عن أبى بكر الصديق ثم جــنة العبــيط وخــرافة الميتافيزيقا وشروق من الغرب وتجديد الفكر العربــي وانتهاء بحصاد السنين ، تعد رحلة لخطاب واحد (٤٢)، بدأت بالبحث عن خيوط للمغزل وانتهت بصناعة نسيج لشراع المركب الذي أعان الربان على إتمام الرحلة مؤكدا أن ما عساه أن يكون اضطراب فــي الآراء لا يرد إلا لافتتان الربان بالشواطئ التي كان يرسو عليها خلال رحلته.

ويــتراءى لي أن زكى نجيب محمود كان صادقا كل الصدق في جــل كتاباته رغم تباينها الواضح. ويرجع ذلك إلى وجود خيط دقيق يجمع شتاتها ويربط بين حلقاتها ألا وهو المنهج والغاية ويتمثل المنهج فــي تلــك الوجهة النقدية التحليلية التي تتخذ من النظرة العلمية سبيلا للــتعرف علــى الواقع وتقييم معارفه ثم تقوم بعملية تفسيره وتبريره وتغييره تبعا للرؤية المستقبلية لهذا الواقع.

أمــا الغاية فهي إصلاح المعوج وتخليص الثقافة العربية من المعوقات التــي تحــول بينها وبين النهوض من جديد ، وهو في ذلك أقرب ما يكون من ابن رشد ومحمد عبده.

وإذا مــا أردنــا الوقــوف على أثر ابن رشد في خطاب زكى نجيب محمــود ، فــلا نكاد نلمح تأثرا واضحا بالخطاب الرشدى في كتاباته المــبكرة ، ولــم يذكــر أبــو الوليد إلا عرضا في فترة الخمسينيات والســتينيات، الأمر الذي جعل أستاذنا عاطف العراقي ينكر أي صلة

أو تأثـــير بيـــن زكـــى نجيب محمود – بوصفه رائد الفكر الوضعي المنطقـــي فـــي الثقافة العربية – وبين أن ابن رشد – صاحب المنهج العقلي التوفيقى– ٠

غـــير أن من يتأمل طور نضوج واكتمال خطاب زكى نجيب محمود ســـوف يدرك أثرا واضحا للخطاب الرشدى قد عبر عنه في عديد من المواضـــع إذ يقول :– " أن هناك تشابها في بنية الحركة الفكرية في العـــالم العربي إبان القرنين الحادي عشر والثاني عشر ، وبنيتها إبان القرنيـــن التاسع عشر والعشرين ، من حيث أن كليهما متفق على أن شريعة الإسلام هي بمثابة الأساس في بنيان الفكر العربي ، ثم وفد إلى ذلك الفكر من خارج الحدود فكر آخر مؤسس على العقل (هو فلسفة اليونان في الحالة الأولى وهو علوم عصرنا الحاضر في الحالة الثانية) وفـــى كلـــتا الحالتين رأى فريق من رجال الفكر بأن في ذلك الوافد خطرا يتهدد الفكر الأصيل ، بينما وجد فريق آخر الأخطر هناك ، لما بين الوافد والأصيل من اتفاق في الغاية وان اختلفا في طريق الوصول ، و كان ابن رشد – في الحالة الأولى– أبرز من حمل هذه الدعوى – فـــإذا صح هذا التشابه بين العصرين في البنية الفكرية – مع الاختلاف البعيد بينهما في المادة الفكرية المعروضة – كان لنا في هذه المحاولة التي ننظر من خلالها إلى ابن رشد وموقفه ما قد نهتدي به في حياتنا الثقافية الراهن"(٤٣)

ويقول في موضع آخر أن أفول فلسفة ابن رشد في الشرق كانت وراء تخلفـــه وشـــروقها في الغرب قد عمل على تقدمه ، وأن هذه الحقيقة

كانــت وراء نقداتـــه وتحليلاته " فكأنما جعلناها قسمة ثقافية : الغزالى لأبناء الشرق ، وابن رشد لأبناء الغرب الرحلة الثقافية في دنيا التراث هي التي فصلت أخبارها وثمارها في كتاب(المعقول واللامعقول) في تراثنا الفكري".(٤٤)

كما نجده يوضح في آخر مؤلفاته مدى تأثره بالخطاب الرشدى مؤكدا أنـــه اســـتلهم تجربة ابن رشد التوفيقية في جل كتاباته التي حاول فيها فض النزاع بين النقل والعقل وتحديد ثوابت الثقافة العربية ومتغيراتها ويقــول :- " انظـــر إلـــى هذا العنوان الذي أطلقه ابن رشد على أحد مؤلفاته وهو " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " (والحكمـــة هنا معناها ما قد ورد في فلسفة اليونان) وواضح من هذا العنوان أن هدف المؤلف هو البحث عن مواضع الاتصال بين الشريعة الإســـلامية والفلسفة اليونانية ، وهذا الهدف لم يقتصر على ابن رشد وحـــده ، بـــل يعـــم الحـــركة الفكرية كلها ، ولو أن المفكرين العرب المحدثين فيما له صلة بالفكر الفلسفي ، أرادوا أن يحذوا أسلافهم ، مع مراعاة الفوارق بين عصرنا وعصرهم ليجعلوا هدفهم العام هو البحث عـــن مواضـــع الالتقاء بين عقيدة الإسلام وشريعته من جهة ، وعلوم الغـــرب في صورتها الراهنة من جهة أخرى لأنه إذا كان الغرب فيما مضى (وهو اليونان) قد أدار حياته حول

الفلسفة فإن غرب اليوم يدير حياته الفكرية حول العلم الطبيعي وتقنياته بصـــفة خاصة ، ومثل هذه الوقفة التي تبحث عن صيغة فكرية تحافظ على عقيدتنا والعناصر الأساسية الأخرى من هويتنا العربية ، وتحاول

في الوقت نفسه أن تدمج في تلك الصيغة متطلبات الحياة العلمية الجديدة أقول: أن مثل هذه الوقفة هو على وجه الدقة ما يلخص الرؤية الموحدة عند صاحبنا*."(٤٥)

وعلى ذلك يمكننا الوقوف بوضوح على الخطاب الرشدي في صورته الثالثة التي يمثلها زكى نجيب محمود في الكتابات المتأخرة الممتدة من منتصف السبعينيات إلى أن سقط القلم من يده ، وهى عين الفترة التي أكد أنها البداية الحقيقية لخطابه التوجيهي لتجديد الثقافة العربية " وبهذه الرؤية المكتملة بدأت معه أعوام السبعينيات وشاءت الأقدار التي تعرف كيف تمشى خطاها لتبلغ ما أرادت أن تبلغه ،أن صاحبنا لم يكد يعود من العمل بجامعة الكويت ليستأنف عمله بجامعة القاهرة حتى جاءته الدعوة من جريدة الأهرام ليشارك مؤسستها الأدبية في جهودها فسنحت له فرصة نادرة ، ليضع رؤيته المتكاملة فيما يكتبه بل أنه لم يكتب منذ ذلك الحين إلا ما يتعلق من قريب بتلك الرؤية التي جاءت أحداث السبعينيات لتزيدها رجحانا."(٤٦)

ويبدو أن زكى نجيب محمود كان مترقبا لهذه اللحظة بعد أن أعد لها عدته ووجد أنها أفضل من غيرها لإلقاء خطابه.

ويمكننا توضيح ذلك من خلال تصويره للحياة الفكرية في مصر خلال رحلة خطابه (١٩٤٥-١٩٧٥م) فيصف فترة الأربعينات بأنها كانت شاغلة بالأحداث السياسية العالمية(انتهاء الحرب العالمية الثانية قيام

---

* يلاحظ أن زكى نجيب محمود يتحدث عن نفسه بضمير الغائب

هيئة الأمم المتحدة - إنشاء الجامعة العربية - صدور وثيقة حقوق الإنسان - قيام دولة إسرائيل)"(٤٧)

وقد تأثر الرأي العام القائد في مصر بهذه الأحداث ، أما الجمهور فكان ينعم بجنة البلهاء التي أنصرف أهلها فيها إلى علم التنجيم وقراءة الكف وإيمان العوام الذي لا يخلو من تعصب يحول بينهم وبين اكتشاف عيوبهم ويوهمهم بأن أدرانهم ابتلاء يجب الصبر عليها والعزوف عن أدوية الأمم الأخرى بحجة إنها سم قاتل .(٤٨)

وقد أدرك صاحب الخطاب أنه لا سبيل له للبوح برأيه في هذه الحقبة سوى المقال الأدبي الساخر المتمثل في القصص الرمزي (وكان ذلك أثناء إقامته بلندن لنيل درجة الدكتوراة).(٤٩)

وذهب إلى أن المنابر الفكرية التي تركها الإمام محمد عبده قد انصرفت عن غايتها وأغوتها السياسة ، الأمر الذي انعكس على فترة الخمسينات التي نعمت فيها مصر بحريتها السياسية في حين ظلت الأذهان على ما هي عليه من تخلف عن ركب الحضارة .(٥٠)وقد أدرك فيلسوفنا في هذه الفترة أن لا سبيل لنهوض أمته إلا إذا أشرقت على سمائها شمس الغرب ومن ثم جاءت دعوته لعولمة الثقافة وميله للوضعية المنطقية والفلسفة البرجماتية باعتبارها طوق النجاة لامته من خرافة الميتافيزيقا .(٥١)وبدا في عينيه حال الغرب أفضل من حال المسلمين . وراح يكرر عبارة الأستاذ الأمام " أنه وجد إسلاما بغير مسلمين في الغرب بعد أن نرك وراءه في بلاده مسلمين بغير إسلام".(٥٢).

وقـــد تعـــرض هذا الخطاب الذي لم تكتمل أركانه بعد إلى موجة من السـخط وصلت ذروتها إلى درجة التكفير وإتهام صاحبه بنقضه للقيم والمبادئ والأخلاق الإسلامية وقد عبر فيلسوفنا عن هذه الأزمة بقوله " وأمـا الجانـب الذي كان له في نفسه أثر عميق وحزين فهو الإتهام الثانـي الذي زعم به أصحابه أن كل ما نشره عما رآه ضوابط للفكر الواضـح هو في الحقيقة موجه نحو الدين كما هو متمثل في نصوصه لأن تلك النصوص قلما تجئ على نحو ما تجئ القوانين العلمية إذ أنه أقـل ما يقال فيها هو إنها تخاطب في الإنسان قلبه وشعوره جنبا إلى جنـب مـع مخاطبـتها لعقله العلمي واستشهد أصحاب الإتهام بكتاب أصدره صاحبنا سنة ١٩٥٣ وعنوانه "خرافة الميتافيزيقا" .(٥٣)

ويمكننـا أن نلاحـظ هـنا أن هذه هي المرة الأولى التي يتعرض فيها خطاب أحد الرشديين المعاصرين للتكفير بسبب النص المكتوب فإذا ما تذكـرنا الاتهامات التي وجهت لابن رشد سوف نجدها كانت بعيدة إلى حـد كبـير عـن ما جاء في "فصل المقال" "ومناهج الأدلة" أو"تهافت التهافـت " . وكـذا التهمة التي وجهت إلى محمد عبده تلك التي كانت تسـتند إلـى إحدى الشائعات الملفقة أو بعض فتواه عن حقوق الذميين والتعامل مع البنوك والتأمين على الحياة وكلها كما بينا بعيدة عن صلب خطابه .(٥٤)

أمـا هذه المرة فوجهت تهمة الكفر لزكى نجيب محمود لميله لمذهب معـادى للأديـان ويتمـثل فـيما جاء في كتابه "خرافة الميتافيزيقا "

"العبارة الميتافيزيقية التي تخبرنا عن شئ غير محسوس عبارة فارغة من المعنى"(٥٥).

بيد أن زكي نجيب محمود أوضح غير مرة في أحاديثه وفى مقدمة الطبعة الثانية للكتاب المذكور أنه لم يقصد بخرافة الميتافيزيقا خرافة الدين أو إدرج اسم الجلالة ضمن الميتافيزيقا.(٥٦) وتعالت بعض أصوات المتعصبين تؤكد أنه ليس هناك شروق من الغرب بل ظلام وجور وشر مستطير.(٥٧)

وحسبنا ألا نتوقف كثيرا عند هذه المحنة لأن الخطاب الرشدى لم يبدأ بعد ، ويمكننا إحالة القارئ إلى إحدى الدراسات الجادة المعاصرة (٥٨)عن هذه القضية والتي أثبتت حسن نوايا فيلسوفنا .

ونعود إلى وصف صاحب الخطاب للحياة الفكرية في مصر ونعرج إلى فترة الستينات فنراه ينزع إلى أن أولها كان مفعم بمساجلات المثقفين حول المذاهب السياسية الغربية وبعض الاتجاهات الفلسفية المعاصرة . غير أنه يؤكد أن معظم هذه المساجلات كانت تتسم بالسطحية لعدم تمكن أصحابها من النفوذ إلى حقيقة الموضوعات التي يتناقشون حولها وهم علي حد وصفه (أرباب الكلامولوجيا) .

أما قادة الفكر من أمثال أحمد لطفي السيد (١٨٧٢-١٩٦٣م) ومحمد حسين هيكل(١٨٨٨-١٩٥٦م) وطه حسين(١٨٨٩-١٩٧٣م) والعقاد(١٨٨٩-١٩٦٤م). فقد أنهكتهم - في رأيه- المعارك السياسية وأعيتهم لجاجة دعاة الثقافة وأخرست رقابة السلطة السياسية أقلامهم عن قول الحق . الأمر الذي صرف فيلسوفنا إلى الخطاب الأكاديمي أي الكتابة

في القضايا الفلسفية البحتة ، وقد زلزلته في هذه المرحلة هزيمة ١٩٦٧ م تلك التي جعلته يراجع كل أفكاره ليقف على مواطن الإخفاق فيها ويخلص النية في استكمال خطابه ليشرع في إعادة البناء وإنقاذ مصر بخاصة ، والعالم العربي بعامة من كبوته مصرحا بأن رسالته التعليمية بالجامعة لا تكفى . الأمر الذي دفعه إلى منابر التثقيف لمخاطبة الرأي العام ، غير أنه أدرك آنذاك أن انتحال فلسفات الغرب لإصلاح ما فسد وإعادة البناء لا يصلح لأن هذه الفلسفات قد نبتت في بيئة مغايرة ، واكتفى بانتحال المنهج منها دون المذهب ، أي الأسلوب العلمي في التفكير . وراح يبحث في أروقة التراث العربي عن ضالته أي صيغة تجمع بين القديم والجديد ودرأ الصراع المفتعل بين الدين والعلم [٥٩] واهتدى كما بينا إلى الخطاب الرشدى وكانت مقالاته في الأهرام في منتصف السبعينات هي اللحظة التاريخية التي بدأ فيها البوح بخطابه لتجديد الفكر العربي .

ولم يكن اختياره لهذه اللحظة وليد الصدفة أو عفويا ، بل كان متأهبا لها ومترقبا لظهورها وقد أفصح عن ذلك مبينا أن هذه الفترة أفضل حيث كثرة الجامعات وانكماش نسبة الجهل وتزايد قنوات الإعلام [٦٠]وأفصح كذلك عن تلك الشروط التي وضعها لسلامة خطابه واستمرار دعوته وتتلخص في :-

- تجنب الصدام بالسلطة الحاكمة ويتمثل ذلك في ابتعاده عن الخوض في القضايا السياسية تعرضا مباشرا وتفضيله المنحى الرمزي للإدلاء برأيه فيها .[٦١]

- عـدم الاعـتماد على مؤسسات الدولة لنشر خطابه بحجة أنها مـنابر ثقافـية مسيسة ، وقد استنتج ذلك بعد عمله في وزارة الإرشاد القومي (وزارة الـثـقـافـة) وبـعـض المؤسسات التعليمية [٦٢].

- اتخـاذ موقف وسط بين المحافظين المتعصبين للقديم والمحدثين المتشيعين للغرب ، واقتفاء سنة الأستاذ الإمام في التصدي للقضايا [٦٣] ويقـول:-"الإمـام محمد عبده بمقالاته الإصلاحية وبدفاعه عن الإسلام يوضـح كـيف يمكن أن يلتقي تراثنا الفكري والديني مع روح العصر التي يسودها العلم وهو بهذا قد وضع أمامنا المشكلة الرئيسية في حياتنا الثقافية كلها خلال أعوام هذا القرن وإلى يومنا هذا."[٦٤]

- توخـي الحـذر و رفض أسلوب المغامرة أو المقامرة في إلقاء الخطـاب الـذي انتحاه السابقون عليها من أمثال طه حسين وعلى عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦م) وغيرهما من الذين ألقوا بخطابتهم المغايرة للـرأي العـام السائد والعقل الجمعي للجمهور فاتهموا في دينهم ونبذت خطابـاتهم وهـو مع ذلك يرى أنه من الرعونة أن يقف المرء مكتوف الأيـدي مستسـلما لسـلطة العوام الجائرة التي تحول بينه وبين البوح بخطابه. [٦٥]

- اعتـبار الخطـاب سبيلا للتحاور والاتصال والتواصل بينه وبين المثقفيـن والعـزوف عن أسلوب التلقين الذي يجعل من الخطاب سلطة على الآخر. [٦٦]

- الحفاظ على الهوية والثوابت الثقافية بجانب الدعوة للأسلوب العلمي والاتصـــال بالثقافات الأخرى(٦٧).- وسوف نستفيض في شرح ذلك في حديثنا عن مضمون الخطاب وغايته -.

- اتخـــاذ المقال الأدبي سبيلا لإلقاء خطابه وانتحال الأسلوب الرمزي المغلـــق لمخاطـــبة الخاصة والأسلوب التمثيلي الوعظي في مخاطبة جمهـــور المثقفين.(٦٨)- وسوف نتناول ذلك بالتفصيل عند حديثنا عن لغة الخطاب-.

- وقـــد التزم زكي نجيب محمود إلى حد بعيد بهذه الشروط . ولم يصـــطدم بمـــنايز مخالفـــيه إلا مرات قليلة آثر فيها صاحب الخطاب الابـــتعاد عـــن مـــيدان المعارك الفكرية المفتعلة حرصا على سلامة خطابه.

وتعد كتاباته عن قضية " حرية المرأة*" علة اتهامه بالشطط

---

* بدأت هذه القضية على أثر ظهور مقال "ردة في عالم المرأة" للدكتور زكي نجيب محمود على صفحات الأهرام في ١٩٨٤/٤/٩ هاجم فيه حجاب المرأة ، ثم تابعها بمقاله الثاني "بريد الغضب" في ١٩٨٤/٥/٧ وذلك عقب الحملة التي شنتها عليه أقلام أحمد بهجت ، والشيخ جاد الحق علي جاد الحق شيخ الأزهر ، والشيخ عبد اللطيف حمزة مفتي الجمهورية على صفحات الأهرام . وحلمي القاعود على صفحات الشعب في ١٩٨٤/٦/١٢ - ذلك فضلا على مقالات اللواء الإسلامي التي بدأت من ١٩٨٤/٤/٢٩ حتى ١٩٨٤/٥/١٧ - وكذا الأخبار ومجلة الأزهر .

وإذا ما نظرنا إلى مضمون هذه المساجلة سوف ندرك أنها حديثا مكررا لآراء قاسم أمين وإسماعيل مظهر التي تبناها زكي نجيب محمود في مقالاته ، وردود طلعت حرب ومحمد فريد وجدي ورشيد رضا ومصطفى صبري وغيرهم التي تبناها الذين قاموا بالرد عليه .

ويبدو من تحليلنا لوقائع المساجلة أن زكي نجيب محمود كان يستشرف ظهور الفكر الوهابي والمودودي المتشدد في ثقافتنا المصرية الذي يتمثل في جمعيات التكفير المتعصبة في أوائل التسعينيات ويتبين أن خصومه كانوا أقرب لمنطق الحوار منهم إلى أسلوب القمع الذي اصطبغت به كتابات من نصبوا أنفسهم حماة الدين بعد ذلك.

والإلحاد (٦٩) من قبل بعض المحافظين. (٧٠)

غير أن هذه التهمة سرعان ما برأ منها ولا سيما بعد صدور كتابه رؤية إسلامية وحديثه عن دوائر الانتماء ، واعتباره الدين المصدر الأول لكل القيم الإنسانية وتوضيحه أن أولى كلمات القران (أقرأ) تحث المسلمين على اتخاذ المنهج العلمي ركيزة لفهم أصول الإسلام وأركانه (٧١)

ولا ريب في أن هذا الخطاب الرشدى الذى ألقاه زكى نجيب محمود على مر ربع قرن قد أتى ببعض ثماره ويشهد بذلك صمود منبر المعتدلين أمام حملات المستغربين و طعون الجامدين في حياتنا الثقافية المعاصرة

* * *

يتضح من العرض السابق للخلفية التاريخية والثقافية للخطابات الرشدية الثلاثة عدة أمور تؤكد تواصلها وتكشف عن أوجه تشابهها:-

- أن البيئة الثقافية التي نبتت فيها هذه الخطابات تكاد تكون متماثلة، ويبدو ذلك بوضوح في جهل الجمهور وتعصب طبقة المثقفين وجمود رجال الدين وانصراف السلطة عن غاية الخطاب .
- أن معوقات الخطاب الحقيقية ترجع إلي غيبة سلطة تؤيده ، ومن ثم كان نجاحه مقياس مرهون بقدرته على خلق هذه السلطة من الصفوة أو الجمهور.
- أن أصحاب الخطابات الثلاثة كانوا على وعى إلي حد كبير بالواقع المعاش وحقيقة الأزمة التي تعيشها بيئاتهم الثقافية ، غير أن

التبايــن الواضـــح يكمن في مدى قدرة أصحاب الخطاب على تحدى المعوقات وخلق الاستجابة وذلك بالتمهيد لخطاباتهم.

- أن اتهـــام أصحاب الخطابات الثلاثة بالمروق أو الإلحاد ، لا يـرد إلى مضمون الخطاب، بل إلى خصومات شخصية أو إلى جهل الــنقاد بحقـيقة الخطاب . الأمر الذي يؤكد أن الدين لم يكن المعوق الأول لهذه الخطابات كما زعم البعض.

- أن العـــامل الأول لــنجاح الخطاب الرشدى عند محمد عبده وزكـــى نجيــب محمود يرجع في المقام الأول إلى حرصهم على عدم الاصـــطدام بالســـلطة السياســية من جهة ، وقدرتهم على جذب شيع وأتباع يؤمنون بمضمون الخطاب من جهة أخرى.

- إن عدم قدرة الثقافة العربية على اجتياز أزمتها ، لا يرجع إلى قصور الخطاب الرشدى ، بل يرد إلى عدم هضم الجمهور له، وتخلى الســلطة السياسية عنه ، وانصراف المثقفين إلى بناء خطابات أخرى لتشــييد مجــد شخصــــي ، ويبدو ذلك بوضوح في موقف الغرب من الخطــاب الرشدى ، فعندما أخذوه وطبقوه حدثت النهضة رغم رفض الفكــر الدينـــي لـــه . وبذلك لم يفلح خطاب ابن رشد في الغرب إلا بمســـاندة الســلطة السياسية له من جهة ، وصفوة المثقفين من جهة أخرى . ولم يحقق خطاب محمد عبده مآربه إلا بقدر إخلاص تلاميذه مــن بعده لرسالته ، ولم يذبل إلا بانصرافهم عنه للمعارك السياسية . ولم يحقق خطاب زكى نجيب محمود كل أهدافه لعدم قدرة العوام على استيعابه رغم وضوحه ، وتفضيلهم الخطاب الديني عليه ، وانصراف

جل صفوة المثقفين إلى اعتناق النزعات الفلسفية المعاصرة (العولمة - مــا بعــد الحداثـــة - البنيوية - التفكيكية) . وأضحوا بذلك أصحاب توكيلات فكرية للغرب أو أرباب خطابات مزعومة. وانحراف المنابر الثقافـــية المسيســـة عن غاية الخطاب وقد فقد بذلك كل أشكال السلطة التي تضمن بقائه

* * *

مضمون الخطاب الرشدى وغايته

لقد تباينت رؤى النقاد المعاصرين حيال الشروط التي يجب توافرها عند تحليل وقراءة الخطابات الفلسفية للتعرف على مضامينها ومقاصدها ومبلغ أثرها في الخطابات التالية عليها ومقدار تأثرها بالخطابات السابقة عليها.

فنزع فريق منهم إلى اعتبار الخطاب الفلسفي تعبير عن المزاج النفسي لكاتبه من جهة والحياة الثقافية التي كان يعيشها من جهة أخرى.[٧٢]

وقد ذهب إلى مقربة من ذلك برتراند رسل الذي يعتبر الخطاب الفلسفي مرآة عاكسة لمزاج الفرد وظروف حياته ، ومن ثم لا انفصام بين الفيلسوف وواقعه وخطابه .[٧٣] في حين يرى كارل ياسبرز أن الخطاب الفلسفي ما هو إلا تعبير عن الذات المبدعة ، ومن ثم لا يمكن فصل الخطاب الفلسفي عن صاحبه[٧٤].

ويؤكد ذلك سارتر الذي يعتبر النص المنطوق أو المكتوب ما هو إلا روح الكاتب تجسدت في الألفاظ والحروف[٧٥]. ويرى ميشيل فوكو أن أهمية دراسة المجتمعات التي نشأت فيها الخطابات تتمثل في محاولة التعرف على مصداقية الأقوال ودلالات الألفاظ والتراكيب المتضمنة في الخطاب - ولا سيما- عندما نود مقارنة العديد من الخطابات المتشابهة بعضها ببعض . وبذلك تصبح عملية تحليل الخطابات طريقة بحثية تدرس تركيبات النصوص وتهتم بأبعادها اللغوية والحضارية

والاجتماعـــية لكـــي تحدد كيفية تكوين المعنى . ويؤكد فوكو ولويس السوســير أن دراســة الخلفية السياسية للخطاب على وجه الخصوص تكشــف عــن دلالات أوسع ومعاني أدق للخطاب[٧٦]؛ غير أن الأول يمضى في موضع آخر من كتاباته إلى القول : بالتحليل الاركيولوجى (arqoulogy) التحفــيرى للخطابــات وهو: - تحليل بنيوي يعتبر النص بناء متكاملا يحتوى بين ثناياه على معان صامتة تستلئ بنبع لا ينضب عن اصل الأفكار التي يتعذر البحث عنها في أي مصدر آخر وعلـــى ذلك فالنظر للكلمات كلبنات منفصلة لا يقودنا إلى فهم النص، بـــل اعتـــبار التراكيب اللفظية مجرد شبكة ينظر إلى ما ورائها وذلك لاســتجلاء المعانـــي والمفاهيم الكامنة ورائها وقراءة النص المسكوت عنه [٧٧] -، وكذا التحليل الجينى (genealogy) وهو: منهج تاريخي -يحاول إعادة بناء أصول الخطابات وتطورها من خلال الرجوع إلى جذورها الكامنة في نطاق القوة المتصارعة داخل النص -.[٧٨]

ويعـــود فوكـــو في كتابه (the arder of things) ليؤكد أن دراسة الخلفـــية الثقافية والتاريخية لصاحب الخطاب غير ذات فائدة ، ويكتفى بالوقوف على الصلة المباشرة التي تربط النص بصاحبه وعلى العلاقة الذاتـــية بينهما عند تحليل الخطاب.ويصبح النص في هذه الحالة مجرد مـــرآة عاكسة لاتساق صاحب الخطاب مع المعاني والكلمات والأفكار المنســـوجة الأمـــر الذي تتلاشى معه ذات المؤلف ، ويصبح النص مقـــبرة لصاحبه . و لا يفرق فوكو في ذلك بين النص الفلسفي والنص

الأدبـــي إذ يعتبر صاحب النص مجرد أداة للكشف عن نوع الخطاب ووجهته وتحديد مكانته في السياق الاجتماعي والثقافي.

وعلـــى الرغم من ذلك كله فإن صاحب الخطاب لا يعد المقدمة الأولى لفهم النص ، بل يمكننا فهم النص بمنأى عنه إذا علمنا طبيعة المجتمع الـــذي نشـــأ فيه ، ويصبح النص في هذه الحالة ثمرة المجتمع وليس المؤلـــف. وعلى ذلك فهناك عشرات من النصوص تحدث أثرا كبيرا في مجتمعاتها ، بل تتجاوز ذلك إلى السياق الحضاري دون أن يلتفت إلـــى مؤلفـــيها وذلـــك لأن الفكرة هنا احتلت مكان المؤلف في الحياة وأضحت بدونه ذات وجود مستقل ، وحياة تتجاوز وجوده هو.[٧٩]

وســـوف نحـــاول في السطور التالية تحليل مضمون الخطاب الرشـــدى فـــي صوره الثلاث للتعرف على مدى أصالة أفكاره وجدة وطـــرافة غايـــته وتفسير مضامينه وتبرير اتجاهاته في ضوء الرؤى الـــنقدية السابقة. معولين في المقام الأول على النصوص ، ثم الأبعاد التاريخـــية والسياسية التي تعيننا على فهمها . ويحاول الخطاب تحديد الثوابت والمتغيرات في الثقافة المطروحة من خلال خلق رابطة تربط بين الثنائيات الكامنة في بنيتها ، وتتبلور هذه الثنائيات في أربع قضايا رئيسية هي :- (النقل والعقل ، الدين والعلم ، الأنا والآخر ، والنظر والعمل).

* * *

قضية النقل والعقل

لقد أراد ابن رشد في مناقشته لقضية النقل والعقل إثبات العديد من الأمور منها :- أن النقل والعقل ليس بخصمين ، وأنه لا تعارض بين التسليم بظاهر النصوص ، والتأكيد على فكر أعمق مستتر ورائها ، وأن خطأ بعض من تعاطى الفلسفة لا يرد إلى الفلسفة ذاتها ، وإن التلويح بسيف التكفير يؤدى إلى جمود الفكر ويؤذن بأفول وانحدار الحضارات ويقول في ذلك :-" إن الغرض من هذا القول هو أن نفحص على جهة النظر الشرعي . هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ؟، أم محظور؟ أم مأمور به إما على جهة الندب – أي الاستحباب- وإما على جهة الوجوب ؟ ، فنقول إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أقصر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعنى من جهة كونها مصنوعات فان الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صناعتها ، وإنه كلما كانت المعرفة بصناعتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم ، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك. فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه، فإما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك تبين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله(فاعتبروا يا أولى الأبصار) " ٢ الحشر"".(٨٠) .

وهـــنا نجد ابن رشد يسارع في خطبة كتابه "فصل المقال " بالإفصاح عن غايته مؤكدا على أن مطلبه مستمد من سلطة النص القرآني الأمر الـــذي يصبغه بالصبغة الشرعية ، وعلى هذا النحو فقد جاءت المقدمة الأولى للخطاب نقلية لتقييد سلطة الخصوم وإقناعهم بالنتيجة البرهانية التـــي انتهى إليها ألا وهى ، النظر العقلي واجب على أولى الأبصار ومندوب للجمهور.

ويقول مبررا دعوته للنظر العقلي وتأويل النص القرآني :-" إذا كانت هـــذه الشـــريعة حقا وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق ، فإنا معشـــر المسلمين ، نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفـــة مـــا ورد بـــه الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له"(٨١) .

ويمكنـــنا أن نلاحـــظ هنا أن الكاتب يوجه خطابه إلى الجمهور وكأنـــه يدعوهـــم بـــرفق إلى التفسير العقلي مع علمه بأنهم من أهل الظاهـــر ، ويقـــول مؤكدا إن التأويل العقلي الذي يدعو له لا يناهض المعنى الظاهر ، بل يزيده وضوحا ويكشف عن المعاني الكامنة وراء الـــنص :-" انه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إلـــيه البرهان إلا إذا اعتبرت وتصفحت سائر أجزائه ، وجد في ألفاظ الشـــرع مـــا يشهد بظاهره لذلك التأويل ، أو يقارب أن يشهد ، ولهذا المعـــنى أجمـــع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل واختلفوا فـــي المـــأول منها من غير المأول ...والسبب فى ورود الشرع في

الظاهر والباطن هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه ، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها وإلى هذه المعنى وردت الإشارة بقوله تعـــالى :- (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه أيات محكمات) إلى قوله (والراسخون في العلم)"٧ آل عمران"".(٨٢).

ونجـــده هنا يتحصن بقاعدة الإجماع الشرعية التي لا ينكرها ظاهرية الموحدين من جهة ، وبالنص القرآني من جهة أخرى . لتبرير دعوته وهو بذلك طبق القاعدة الفقهية للإجماع التي تستند على نص أو قياس ليصـــبح الحكم في مخالفته محرما مع عدم العلم به ويقطع بحكمه وإن كان ظنيا(٨٣)

ونجـــده يفصـــح فـــي تذييل خطابه عن صدق نيته في توضيح طبيعة العلاقـــة بيـــن النقل والعقل ، مبينا أن دربه هو السبيل الذي يجب أن يسلكه من بعده كل حريص على سلامة الشريعة ويقول :-" وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه وان أنسأ الله في العمر ، فسنثبت فيه قدر ما تيسر لنا منه ، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعدنا ، فان الـــنفس ممـــا تخلـــل هذه الشريعة ، من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحـــرفة ، في غاية الحزن والتألم ، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل ما ينسب نفسه إلى الحكمة فان الأذية من الصديق هي أشد من الأذيـــة مـــن العـــدو. أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ، فالأذية ممن ينسب إليها هي أشد الأذية ، مع ما يقع بينهما

من العداوة والبغضاء والمشاجرة ، وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة"[٨٤]

ويمكننا أن نلاحظ تأكيد صاحب الخطاب على ضرورة توخى الحذر في قبول التأويلات العقلية المستندة على الفلسفة وذلك لأنها غير معصومة من الخطأ والزلل على الرغم من إقراره بوحدة طبيعة المنقول والمعقول كأنه أراد أن يميز بين الحكمة العقلية بوصفها منهج والآراء الفلسفية والكلامية باعتبارها مذهب يخضع إلى أهواء أصحابها فلا يجوز- في رأيه – الخطأ في الأولى في حين لا يستبعد الزلل والانحراف من الثانية.

ويمكننا أن نلاحظ كذلك رفضه التعويل على العقل دون النقل في فهم الشريعة ، أو حلول الفلسفة مكان النص القرآني. ويبدو ذلك في توضيحه طبيعة العلاقة بينهما تلك التي تشبه علاقة الأخوة في الرضاعة والصداقة الحميمة التي تقوم على الحب الفطري تلك العلاقة التي لا تندب إحداهما مكان الأخر. فالأخت الرضيعة لا ترث أختها لأنها ليست من صلبها وتبدو هنا علاقة التجاور بين الدين والفلسفة وليس التوفيق.

وقد اختلف الدارسون حول تقييم الخطاب الرشدى فى التوفيق بين النقل والعقل. فذهب ليون جوتييه إلى ان مسألة التوفيق تعد من مباحث الفلسفة الإسلامية الأصيلة التي بدأها الكندي وختمها ابن رشد الذي أراد التوفيق بين الأحكام الخمسة الفقهية (الوجوب –الاستحباب

– الإباحـــة – الكراهـــية– الحـــرمة) وبيـــن الطبقات الثلاث للأدلة الـــمـــشـــائية (البرهانى – الجدلي – الخطابة)[٨٥].

ويـــرى محمد يوسف موسى أن السبب الحقيقي وراء توفيق ابن رشد هـــو إيجاد تبرير لفلسفة أرسطو، والحد من تعصب فقهاء الموحدين ، وحماية كتبه وتلاميذه وتبرئة الفلسفة من تهمة التكفير ، وقد أقره على ذلك أستاذنا عاطف العراقي [٨٦]

وذهـــب معظم الباحثين•[٨٧] إلى أن لابن رشد دربين في تحديد العلاقة بيـــن الديـــن والفلسفة :-أولهما التجاور الذي لا يوحد فيه بين الفلسفة والديـــن ، وثانـــيهما هو التوفيق حيث إثبات أن الحكمة والشريعة لا فصـــام بينهما ، وأن ابن رشد قد توخى الحظر في دفاعه عن الفلسفة وتـــبرئة أهلها ، وآثر عدم الخوض في القضايا الشائكة حتى لا يطلع عليها العوام [٨٨].

وعلـــى النقـــيض مـــن ذلك نزع محمد عابد الجابرى ومجدي إبراهـــيم إلى أن ابن رشد أراد فصل الاتصال لا وصل المقال أى أنه جاء ليقرر أن الشريعة والحكمة دربان لا يجتمعان ويبررا بذلك إخفاق الخطاب الرشدى في محاولته التوفيق .[٨٩]

فـــي جيـــن يقرر حسن حنفي أن الخطاب الرشدى لا يخلو من الخلط والازدواجـــية (ظاهر وباطن– عقلي ونقلي) الأمر الذي يصحب معه تحديد أهدافه [٩٠].

• ذهب كل من محمد عماره ومحمود قاسم وجميل صليبا وماجد فخري وكمال اليازجي و محمد عمارة وعبد الرحمن بدوي ومحمد اركون وزينب الخضيري وعبد الرحمن الفللي وعبد المجيد الغنوشي في الستينيات ، إلى أن ابن رشد قد سعى في فصل المقال ومناهج الأدلة إلى التوفيق بين الدين والفلسفة .

ويبرر ناصر ونوس ومنى أبو زيد وإبراهيم صقر ، محاولة ابن رشد التوفيقية بأنها إدراك من جانبه حاجة بيئته الثقافية الممزقة إلى ما يوحدها، فأراد تحديد بعض الثوابت [٩١] التي يمكن الاستناد عليها في درأ الخلافات التي ظهرت فيها[٩٢] وقد سعى بذلك إلى تشييد مدينة إسلامية فاضلة على أرض الواقع [٩٣].

ويؤكد عبد المجيد الغنوشي أن المقصود بفصل المقال هو التمييز بين المقال الفلسفي والمقال الديني مع توضيح الصلة بينهما (التمييز بين الأشياء اللامتجانسة أي التمييز بين الخطاب الشرعي والخطاب الفلسفي مع إثبات ما بينهما من صلة ونسب وترابط)[٩٤].

أما أرنست رينان ومجيل أسين وفرح أنطون فقد رفضوا جميعا محاولة ابن رشد التوفيقية، واعتبروه فيلسوفا عقلانيا لا يقنع إلا بالحقيقة البرهانية

ويتراءى لي أن ابن رشد في توفيقه بين الفلسفة بوصفها الحكمة النظرية والدين بوصفه الحكمة الشرعية ، لم يكن يهدف التأليف بينهما في قضية واحدة -كما ذكرنا- على الرغم من محاولته الجادة لفض مواطن الخصومة والتعارض بينهما في (مسألة قدم العالم – وعلم الله – والسببية – والبعث – والمعجزة) أي الأمور التي كفر الغزالي فيها الفلاسفة ، ويبدو ذلك في تأكيده على أن الفلسفة والدين دربان متميزان يصل بينهما العقل ، وكأنه أراد القول أن الدين عقل منقول والفلسفة وحي معقول ، وبمعنى آخر أراد أن يتخذ من الفلسفة المنهج وليس المذهب في دراسة النصوص

الشـــرعية – كما بينا – فهو لم يرد الفصل التام بين النقل والعقل أو إثـــبات الـــتعارض بيـــنهما وإلا كـــان ذلك بمثابة الحكم بتكفير نفسه وتخطـــيء الفلسفة وهو في كنف أحد المحافظين المستنيرين ، فعلى الـــرغم مـــن استنارة أبى يعقوب فهو لم يسلم أبدا لابن رشد بإعلاء العقـــل علـــى الـــنقل ، بل يسلم له بإن المعرفة العقلية تستلزم أهل) الخبرة وأهل العلم ، كما أن ابن رشد لا يستطيع أيضا إنكار المعرفة الظاهرية لأن أبا يعقوب إن شئنا أو أبينا ظاهري ، ولن يقبل الفلسفة إلا بالصورة التي صور له ابن طفيل في قصته (حي بن يقظان) التي تؤكد أن طريق النقل والعقل ينتهيان إلى معرفة الباري وإن اختلفا في المنهج ومراتب العرفان والإيمان (حي – إبسال – سلامان) [٩٥]

ولا أجد مبررا للاختلافات السابقة حول تأويل الخطاب الرشدى ، فقد حسم ابن رشد القضية في عنوان خطابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) أي صفوة القول في توضيح الرابطة بين الفلسفة والدين .

* * *

وإذا ما انتقلنا إلى مضمون الخطاب الرشدى عند محمد عبده ، فسوف نجده متواصلا إلى حد كبير مع ما جاء في خطاب أبي الوليد ، متفقا معه إلى درجة التطابق في قضية فض النزاع بين النقل والعقل ، باعتـــبارها المقدمـــة الأولى التي تثبت أن الإسلام دين للعلم والمدنية ويتبلور خطاب محمد عبده حيال هذه القضية في ثلاث أفكار رئيسية ، أولها: – الدفاع عن ابن رشد باعتباره ممثلا للاتجاه الفلسفي من جهة

، والمتهم البريء من تهمة الكفر من جهة ثانية ، والمرشد الذي يجب اقتفاء أثره في درأ التعارض المتوهم بين النقل والعقل من جهة ثالثة.
وثانيها: إثبات أن مبدأ التكفير ليس من أصول العقيدة الإسلامية ، وأن تكفير الفقهاء لخصومهم وليد التعصب الفكري وليس العقدي .
وثالثها : أن النظر العقلي في النص القرآني واجب شرعا ، وان إيمان العوام الذي يسلم بصحة النص دون فهم له يعد إيمانا هشا لا صدق فيه .
ويقول عن ابن رشد :" إن ابن رشد كان مسلما وكان يعرف أن الإسلام لا ينافي العلم أحد إلا من عثرة في طريق العلم ، أو الاسترسال مع
الخيال . وكثير ممن سكروا بهذا الرأي أفاقوا منه . ولكن كتب ابن رشد أتت بين أيدينا لتبعد نسبة هذا الرأي إليه "(٩٦) .
هنا نجد محمد عبده يقرر أن ابن رشد باعتباره فيلسوف مسلم قد أدلى بخطابه الذي لا يتعارض فيه النقل مع العقل لأن الشريعة لا تعادى العلم ، بل تعادي الجهل والجمود والخرافة وإنما جاء في كتبه يؤكد أنه لم يحد عن صلب العقيدة ولم ينكر أصلا من أصولها ، ولم يقل بوحدة الوجود ، بل هو سوء فهم من الذين أولوا خطابه . ويقول محمد عبده في موضع آخر في سياق دفاعه عن ابن رشد أنه لم يكفر باسم العقيدة ، بل كان الدين مجرد ستار اختفت وراءه أحقاد خصومه عليه :" إذا عد عاد بعض رجال العلم الذين أخذتهم القسوة في الإسلام وقتلتهم حماقة الملوك بإغراء الفقهاء وأهل الغلو في الدين ، فما عليه

إلا أن ينظر في أحوالهم فيقف لاول وهلة على أن الذي أثار أولئك عليهم ليس مجرد العصبية للدين ، وأنه ليست الغيرة عليه هي الباعث لهم على الوشاية بهم ، وطلب تنكيلهم ، وإنما تجد الحسد هو العامل الأول في ذلك كله ، والدين آلة له . ولهذا لا ترى مثل ذلك الأذى يقع إلا على قاضي قضاة كابن رشد ورجوع الحاكم إلى العفو عنه وإنزاله منزلته دليل على ذلك". (٩٧)

ويريد محمد عبده إثبات أنه ليس هناك تعارض بين خطاب ابن رشد الفلسفي والخطاب الديني المستمد من الشرع وهو يستند في ذلك على الواقعات التاريخية التي برأت ابن رشد من تهمة الكفر التي نسبت إليه ثم ينتقل صاحب الخطاب إلي التأكيد علي أن التعصب وتكفير الخصوم أمراض لاحقة على الشريعة وهى وليدة المجتمع ، وقد أدى ذلك إلي ضعف الملة وعجز رجالها في الزود عنها بالحجة والبرهان . ويقول : " متى ولع المسلمون بالتكفير والتفسيق ، ورمى زيد بأنه مبتدع وعمرو بأنه زنديق ؟؟ أشرنا فيما سبق إلى مبدأ هذا المرض ، ونقول الآن: إن ذلك بدأ فيهم عندما بدأ الضعف في الدين يظهر بينهم ، وأكلت الفتن أهل البصيرة من أهله – تلك الفتن التي كان يثيرها أعداء الدين في الشرق وفي الغرب لخفض سلطانه وتهوين أركانه – وتصدر للقول في الدين برأيه من لم تمتزج روحه بروح الدين ، وأخذ المسلمون يظنون أن من البدع في الدين ما يحسن أحداثه لتعظيم شأنه تقليدا لما كان بين أيديهم من الأمم المسيحية وغيرها " (٩٨)

ويقول في موضع أخر مثبتا تسامح الإسلام وحكم الشرع في مبدأ التكفير : " هلا ذهبت من هذين الأصليين إلي ما اشتهر بين المسلمين وعرف من قواعد أحكام دينهم ، وهو إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ، ويحتمل الإيمان من وجه واحد ، حمل على الإيمان ، ولا يجوز حمله على الكفر ، فهل رأيت تسامحا مع أقوال الفلاسفة الحكماء أوسع من هذا ؟ وهل يليق بالحكيم أن يكون من الحمق بحيث يقول قولا لا يحتمل الإيمان فى وجه واحد من مائة وجه ؟." (٩٩)

وقد أراد محمد عبده بذلك إثبات أن آفة التكفير وليدة الضعف والتخلف ، وأنه ليس لها أصل في العقيدة ، وأن الاختلاف في الآراء لا يؤدى إلى التكفير إلا إذا كان الكفر بينا ممعنا في الضلال ولا يمكن قبوله من وجه واحد ، وقد استشهد في هذا السياق بما حدث لكتب الغزالى وابن تيمية والحلاج ، مبينا أن إحراق مثل هذه الكتابات يرجع إلى أمور الساسة الذين دأبوا على تجنب غضبة الجمهور الساخط على المجددين وأصحاب الرؤى الخاصة من أحرار الفكر ويقول في ذلك : " تخشى الفتنة إذا استمر مدعي الحرية في غلوائه فلهذا يرى حفاظ النظام أن أمثال هؤلاء يجب أن ينفى منهم المجتمع صونا له عما يزعزع أركانه" (١٠٠).

ويقول في موضع آخر : " فقد حملت كتب الإمام الغزالى إلى غرناطة وبعد ما انتفع بها المسلمون أزمانا هاج الجهل بأهل تلك المدينة وانطلقت ألسنة المتعالمين من البربر بتفسيقه وتضليله ، فجمعت تلك

الكتب وخصوصا نسخ (إحياء علوم الدين) ووضعت في الشارع العام في المدينة وأحرقت . قال قوم يعدون أنفسهم مسلمين في ابن تيمية – وهو أعلم الناس بالسنة وأشدهم غيرة على الدين – أنه ضال مضل . وجاء على أثر هؤلاء مقلدون يملأون أفواههم بهذه الشتائم ، وعليهم إثمها وإثم من يقفوهم بها إلى يوم القيامة " (١٠١) .

ويمكننا أن نلاحظ احتجاج محمد عبده في هذه القضية بالوقائع التاريخية مستشهدا بما حدث لأكثر النماذج قبولا عند الجمهور ، وكأنه يريد القول إذا صدقت تهمة الكفر على ابن رشد فإنها تصدق كذلك على الغزالي وابن تيمية ، لأن مصدر التكفير واحد وهو جهل الجمهور وغضبة الساسة.

ويمضي محمد عبده مبينا أن النظر العقلي واجب شرعا لأنه سبيل المرشد للإيمان الصحيح ، ويقول في ذلك : " فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي والنظر عنده هو وسيلة الأيمان الصحيح ، فقد أقامت منه على سبيل الحجة ، وقاضاك إلى العقل ، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه ؟ بلغ هذا الأصل بالمسلمين أن قال قائلون من أهل السنة : أن الذي يستقصي جهده في الوصول إلى الحق ، ثم لم يصل إليه ومات طالبا غير واقف عند الظن ، فهو ناج . فأي سعة لا ينظر إليها الحرج أكمل من هذه السعة ؟ ." (١٠٢)

ونجد صاحب الخطاب يؤكد على فضيلة الاجتهاد ، ثم يثبت أن القياس العقلي أصل من أصول التشريع متفق عليه عند الأصوليين ويقول: "

أتفــق أهل الملة الإسلامية ، إلا قليلا ممن لا ينظرون إليه ، على أنه إذا تعــارض العقــل والنقل أخذ بما دل عليه العقل ، وبقى في النقل طــريقان طــريق التسليم بصحة المنقول ، مع الاعتراف بالعجز عن فهمــه ، وتفويــض الأمر إلى الله في علمه ، والطريق الثانية : تأويل الــنقل ، مع المحافظة على قوانين اللغة ، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل وبهذا الأصل ، الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي (عليه الصلاة والسلام) ، مهدت بين يدي العقل كل سبيل ، وأزالت من سبيله جمــيع العقبات ، واتسع له المجال إلى غير حد ، فإذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب إلى ما هو أبعد من هذا" (١٠٣)

ثــم يعود فيؤكد أن الفصل بين النقل والعقل يعد نقضا للشريعة ويسوق لإثــبات ذلك دليلا نقليا في قوله : " وإذا كنا نعتبر بما قص الله علينا مــن خــبر أهل الكتاب ، كما قال (لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألــباب)"يوسف ١١١ "، فإننا نعرف حكم أهل القرآن عنده تعالى مما ذكــره عــن أهل التوراة والإنجيل كما نعرفه من مثل قوله عز وجل (أفــلا يتدبرون القران أم على قلوب أقفالها "محمد٢٤" وقوله (كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب)" سورة ص آية ٢٩" فكــل هــذه الآيات والعبر لم تحل دون اتباع هذه الأمة سنن من قــبلها شــبرا بشبر وذراعا بذراع كما أنبئت للتحذير ، والقرآن حجة علــيها كما ورد في الحديث: "والقرآن حجة لك أو عليك " ٠ ولا شك أن مــن يتلو ألفاظ القرآن وهو معرض عن هدايته غير معتبر بوعده ووعيده فهو كالمستهزئ بربه٠ وإذا سأل سائل عن قول العلماء : إن

القرآن يـــتـــعبد بتلاوته ؟ فالجواب : نعم ، ولكنهم لم يقولوا انه انزل لذلـــك ، وكـــيف يقولون ذلك والله الذي أنزله يقول إنه أنزله (ليدبروا آياتـــه وليـــتذكروا أولوا الألباب) فالقرآن وكذلك السنة يصرحان في مواضـــع كثـــيرة بخلاف هذا القول.... وقد جاء من الأحاديث ما يصـــف حـــال قوم يأتون بعد "يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم"، وقد سماهم شرار الخلق." (١٠٤).

ويمكنـــنا أن نلاحظ مما سبق أن محمد عبده يركن في تبريره لأصالة الصـــلة بيـــن الـــنقل والعقل إلى الأسانيد التاريخية والحجج الشرعية المشفوعة بالنص القرآني وهو في ذلك متفق تمام الاتفاق مع ابن رشد ، غير أنه امتاز عنه بإعلائه من شأن العقل وإنكاره نهج الظاهرية في قراءة النص ومجه إيمان العوام الذي يسلم بصحة المنقول بغض النظر عـــن فهمهـــم له ويرجع ذلك إلى تأثره بالمذهب الشافعي من جهة ، وتســـامح الأزهرييـــن في ميدان العقائد مع المذاهب الأربعة من جهة ثانـــية ، وخلـــو الحـــياة الدينـــية في مصر من أي أثر للظاهرية التي تعرض عن القياس العقلي في التأويل والتفسير من جهة ثالثة .

وقد أكد العديد من الدارسين على أن إعلاء محمد عبده من شأن العقل كـــان يرمي إلى بعث العلوم الفلسفية ثانية في الثقافة الإسلامية وذلك لتحقـــيق القاعدة الأولى من منهجه الإصلاحي ، ألا وهي :- تحرير العقـــل من قيد التقليد وتخليص الملة مما حاق بها من خرافات وأوهام بعـــد عـــزوف الخاصة عن إعمال النظر في النص وارتكانهم لأقوال القدماء ، وانقياد الجمهور لأقوال المشايخ والوعاظ دون أدنى تمحيص

واتخـــاذهم مـــن ظاهر النص حجة لأفعالهم المغايرة لحقيقة الشرع ٠ ودفـــع الأزهريبـــن إلى التحصن بالعقل في إدلاء الفتوى والدفاع عن الدين ضد خصومه وفهم النص على صورته الحقيقية المعقولة ، وفتح بـــاب الاجتهاد لتجديد العقيدة٠[١٠٥] وإثبات أن الدين الإسلامي مؤسس علـــى مقدمـــات عقلـــية وذلـــك علـــى العكس تماما من مزاعم غلاة المستشـــرقين ، ويصبح الإسلام بذلك خصما للتعصب الذي يحول بين المجددين وعرض آرائهم التي تعمل على تقدم الأمة٠ [١٠٦]

وعندي أن الأستاذ الإمام قد نجح في تحقيق جل مآرب الخطاب الرشـــدى إذ أعلـــى من شأن العقل وأثبت أن إعمال النظر في النص القرآنـــي من الواجبات الشرعية وأنه ليس هناك في الشريعة ما يحول بيـــن المسلمين وبين الاشتغال بالعلوم العقلية (المنطق – علم الكلام – الفلســـفة) وأن الاختلاف في التأويل يعمل على إثراء الفكر الإسلامي وينأى به عن الجمود الفكري الذي أقعده عن ركب الحضارة ٠

كما بين أن التكفير حيلة الضعفاء وملة المتعصبين وسجن للعقول التي أمرها الله بالتعقل والتدبر ونهى عن إكراهها في الدين ٠

ولا غـــرو فـــي أنـــه قد استطاع إلى حد كبير في خطابه التغلب على المعوقـــات ويـــبدو ذلـــك في عدم قدرة الجامدين من الأزهريين على إسكات خطابه أو تخطيئه ، بل على العكس من ذلك تماما فنجد بعض شـــيوخ الأزهر من أمثال :- محمد مصطفى المراغى ومصطفى عبد الـــرازق ومحمود شلتوت ومحمد عبد الله دراز ، ينهجون منهجه في

تفســير القرآن الكريم ويتخذون من القياس العقلي أداة للفتوى والفصل في قضايا العصر

***

لــم يختلف مضمون الخطاب الرشدى عند زكى نجيب محمود عمــا جــاء فــى الخطابين السالفين ، بل نجده يصرح بأن موقفه من قضية التوفيق بين النقل والعقل يسير على نفس نهج ابن رشد ثم محمد عــبده ، ويمكنــنا إيجاز ما ورد فى مضمون خطابه فى ثلاث أفكار رئيسية :-

أولهــا : تواصــل خطابه مع خطابي ابن رشد ومحمد عبده في مسألة التوفيق .

وثانيها : أن التكفير يعبر عن جمود الفكر وانحرافه.

وثالثها : أن إزالة الفرقة بين المنقول والمعقول هي المقدمة التي يجب على من ينشد الإصلاح عملها ويقنع من يلقى عليهم خطابه بصدقها .

فهــا هو يؤكد إن النموذج الذي يجب أن يحتذي في سبيل التوفيق بين النقل والعقل هو ابن رشد . وأن أفول نجم الثقافة الإسلامية يرجع إلى إخفــاق أبــى الوليد في الزود عن العقل ضد هجمات الرجعيين الذين أنكروا تلك الرابطة الوثيقة التي تربط بين النقل والعقل ، ويقول :- " يجد فيه الفيلسوف المسلم أنه دين لا يتناقض مع العقل ، إلى الحد الذي يمكــن معه أن نرى الحقيقة الواحدة قد وردت في فلسفة اليونان بلغة الفلسفة ، وفى نصوص الإسلام بلغة الشريعة ، مما يدل على أن خط الشريعة وخط العقل الخالص متوازيان ، وإذا شئت فأقرأ في ذلك قول

ابـن رشـد فـي كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من اتصال)" .[١٠٢]

ويقول في موضع آخر :- " كان ابن رشد أقل إقناعا من خصومه أمام الفكـر الإسـلامي وبالتالي لم يترك بعده أثرا يؤثر في دنيا المسلمين يـتكافأ مع الأثر الذي تركه هؤلاء الخصوم - ومنهم الغزالى بصفة خاصـة- فلم يكن عجيبا أن تقل شهرته بينهم عما كان ينبغي لها أن تكون ... هكذا كان موقع ابن رشد من تيار الفكر العربي الإسلامي فـي عصره ، فأراد له أن يظل على صلته الإيجابية بفلسفة اليونان ، وكانـت دعوتـه إلـى ذلك هي آخر صوت يرتفع دفاعا عن الفلسفة وضـرورة دخولهـا مع الشريعة في نسيج واحد ، ولم يكن الوجدان العربـي الإسلامي مهيأ لقبول الدعوة ، فانسدل عليها ستار ، لم يأخذ في الارتفاع إلا بعد عصره بأكثر من سبعة قرون "[١٠٨]

ثـم بيـن صـاحب الخطاب أن كلمتي يمين ويسار، في ميدان الفكر نسـبيتان فابـن رشد ومحمدعبده بالنسبة للرجعيين في يسار الفكر ، وبالنسـبة للمتطرفين - المتشيعين للغرب والمتنازلين عن مشخصاتهم - يعدان في يمين الفكر، أما بالنسبة له فيعدهما خطابين متواصلين .[١٠٩] فقد أكمل الأستاذ الإمام ما بدأه ابن رشد ويقول مؤكدا سيره على نفس الدرب : " فحين حاول محمد عبده وضع تراثنا الديني في ضوء العصـر الراهـن فإنمـا أراد أن يلتمس طريقه إلى هذا التوفيق الذي نبتغيه "[١١٠].

وعندي أن زكي نجيب محمود لم يساير ابن رشد في محاولته التوفيق بين الفلسفة المشائية والدين ، بل وافقه في المبدأ العام الذي لا يجعل هناك تعارض بين المنقول والمعقول ، والمعقول هنا يعنى المنهج الذي يستخدمه المؤولون للنص القرآني على مر العصور ويكون بمثابة تجديد يلائم العصر الذي يحيونه ،و يبدو ذلك بوضوح النقدات التي وجهها صاحب الخطاب لابن رشد ، فهو يعيب عليه مصادرته الفلسفة لصالح الدين في كتابه (فصل المقال) ، ويخطئه في تسويته بين الحكمة العقلية والحكمة النقلية في (مناهج الأدلة) ويعدها أقرب إلى التلفيق منها إلى التوفيق ، وذلك لأن آراء الفلاسفة لا يمكن مطابقتها بما جاء في الوحي إلا إذا صادرنا أحد هذه الآراء لصالح الآخر . ويرى أن ارتكانه للتأويل العقلي البرهاني عند التعارض بين الفلسفة والدين وتعويله على إجماع العلماء في فض النزاع لا يمكن تحققه في أرض الواقع إلا إذا استحال الفلاسفة إلى فقهاء والفقهاء إلى فلاسفة، وعلى الرغم من ذلك نجده يقرب بأن التأويل العقلي للنص القرآني هو السبيل لدرأ التعارض بين الثوابت الإيمانية والمتغيرات الحضارية ، وكأنه ارتضى من الخطاب الرشدى صورته الثانية ، متمثلة بوضوح عند محمد عبده الذي أعلى من شأن العقل ، وجعله أصلا من أصول الإيمان ، وفصل في الوقت نفسه بين الوحي والفلسفة ، ويقول : - " إن موقفنا في هذا العصر شديد الشبه بالموقف الذي جاء ابن رشد ليجد نفسه فيه ، إذ العناصر الأساسية في كلا الموقفين هي : شريعة يتمسك بها الجميع ونتاج عقلي وافد من

الخـــارج ، هـــو : إما متفق مع ما ورد في الشريعة فلا أشكال ، وإما مســـكوت عنه في الشريعة فلا إشكال أيضا ، وإما يناقض في الظاهر ما ورد في الشريعة ، فلو كان بيننا ابن رشد يؤدى المهمة نفسها التي أداها في زمانه لحاول أن يدحض منطق الرافضين حيث يراه باطلا ، وأن يبيـــن أن مواضع الاختلاف لا تعدو أن تكون اختلافا فى التسمية مع إتفاق في مضمون المعنى" (١١١) .

ويمضـــى زكى نجيب محمود مع محمد عبده إلى أن التكفير ما هو إلا إلحـــاد فكرى وليد الجمود والتعصب والانحطاط الحضاري ، ويربط بين اتهامه بالكفر من قبل بعض الجامدين ومحنة ابن رشد ، مؤكدا أن الـــتاريخ لـــن يذكر الذين أحرقوا خطابات الأحرار من المفكرين ، بل ســـيدون أسماء أصحاب الخطابات بحروف من نور ضمن قائمة بناة الحضـــارة :- " مـــا حيلتي قد وجد الرجل قد أظهر منذ السطر الأول وهما في رأسه بأنه صاحب حق في الحكم عـــلـــى ضـــمـــائر العباد وقلوبهـــم .!: إنه ينثر أحكامه بالتكفير وبالإلحاد نثرا بغير حساب مما دل عـــلـــى ضـــعف ثقته بإيمانه ، لأنه لو اشتدت عنده الثقة بنفسه لما أخذته الغيرة من إيمان الآخرين وهو يعلم أن كلا من هؤلاء الآخرين مســـئول أمـــام ربـــه بمثل ما هو مسئول ، ولأمر ما في فلسفة اللغة العربية ، جاءت كلمة التكفير قريبة الشبه من كلمة التفكير فإنما أرادت قـــوة البـــيان فـــي اللغة العربية أن تقول للناس إن تحريف الأوضاع لحرفي الكاف والفاء كبعثه أن حركة العقل عند تكفيره للآخرين ، إنما هـــي حركة أصابتها لعثمة فتعثرت الحروف عن مسارها المستقيم ،

فقد أراد أصحابها ضربا من التفكير المنتج ، لكن مرضا في عقولهم أنزل الكساح بذلك التفكير المطلوب فتعثرت خطاه فانقلب تكفيرا يؤذى الناطق به قبل أن يؤذى أحدا سواها .

ومثل هذا الكساح الفكري يشيع إذا ما أصيب القوم بفقر في قدرتهم العقلية وهزال في حياتهم الثقافية بوجه عام ... وإذا كنت ممن يلمون بشيء من تاريخ الفكر الإسلامي فسأل نفسك : من ذا بقى أسمه مذكورا مشهورا من علماء الأندلس في تلك الفترة التي أحدثك عنها: هل تذكر منهم أحدا غير ابن رشد ؟ : فأين إذن ذهب الذين صوبوا إلى صدره السهام ، وأحرقوا كتبه أمام عامة الناس ؟ ..... ضع أمامك قائمة بأعلام نهضتنا الحديثة وسل نفسك من هؤلاء الأعلام بنى مجده ومجدنا على تكفير الناس ؟ " (١١٢)

ويرى صاحب الخطاب أن التوفيق بين النقل والعقل لا يعنى الخلط بينهما أو دمجهما أو مصادرة أحدهما لصالح الآخر ، بل أن أفضل العلاقات التي تصالح بينهما هي علاقة التجاور التي تجعل من الدين أرسخ الثوابت الثقافية ، وتعتبر العقل آلة للنقد والانتقاء والتفسير والتبرير والتغيير بما لا يتعارض مع ثوابتنا ، بينما تبقى الفلسفة حرة طليقة لا يقيدها مذهب ولا تجور على معتقد ، ويقول : " أن هذا الشعور الديني العام مميز ثابت لنا مهما يطرأ تياره الدائم من متغيرات الشعائر في مراحل التاريخ ومتعاقب الديانات ... إننا إذ ندعو مخلصين إلى العقلانية الصارمة في شئون حياتنا ، فلسنا نريد بهذه الدعوة أن نتناقض مع ذلك الجذر الديني العميق في نفوسنا ، لأنه بينما

نـــريد للعقل أن يتولى الشئون العابرة الظاهرة من حياة الإنسان نترك للنظرة الدينية الثابتة الراسخة في نفوسنا تحديد القيم لما يخلد ويدوم ، والخلط بين هذين المجالين هو الذي يؤدى إلى سوء التفاهم" (١١٣)

ونجـــده يستشـــهد بمحاولـــة الغزالى في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) ومحاولة محمد عبده في (رده على فرح أنطون) في التوفيق بين النقل والعقـــل ، مبينا أن التعويل على العقل في فهم النص القرآني والابتعاد عن التعصب للمعنى الظاهر هو السبيل الأمثل للتوفيق. (١١٤)

ويقـــول عـــن عقلانية الإسلام : " إن الإسلام يساير العقول ولا يضاده وإلا فكـــيف يكـــون قوام الحياة العقلية فى أوروبا هو اتصالها بالشرق الإســـلامي ، بحيث ينشأ في أوروبا عقل علمي خلق أوروبا الحديثة ، ثم نتصور مع ذلك أن الأصل الذى أمد أوروبا بثقافتها العقلية محروم من ذلك الطابع العقلي نفسه، فهل يعقل أن تنشأ ثقافة في شرقى البحر الأبيض المتوسط فلا تؤثر فى عقول أصحابها شيئا " (١١٥)

ويقـــول فى موضع أخر :" فقد جاء القرآن الكريم بحلول لطائفة كبيرة من مسائل الحياة التي عرضت للناس في مناسباتها ثم أمر الإنسان بان يركـــن إلى عقله بعد ذلك كلما جد له في حياته جديد ، ومن هنا كان الإسلام آخر الرسالات" (١١٦) ويقول " إن عقيدة المسلم هي أن الإسلام ديـــن لكل زمان ولكل مكان ومن الحكمة أن نبين للناس ذلك الأساس الـــذي يؤيد صدق عقيدة المسلم في دينه. والأساس هو استناد الإسلام إلى (العقل) ليكون هو أداة الإدراك كلما أريد للفكرة المدركة أن يكون لها ثبوت وثبات" (١١٧)

ويمكننا أن نلاحظ من العرض السابق لمضمون خطاب زكى نجيب محمود حيال هذه المسألة مدى تواصل آرائه مع ما جاء عند ابن رشد ومحمد عبده ، وتفضيله الارتكان إلى الاستنباط في التدليل على صدق دعوته واحتجاجه بالعقل تارة ، والاستشهاد بأقوال الغزالى – بوصفه ممثل للاتجاه المحافظ – تارة ثانية ، وبالواقعات التاريخية تارة ثالثة .

و قد اكدت معظم الدراسات المعاصرة على أن محاولة زكى نجيب محمود إثبات عدم وجود تعارض بين النقل والعقل كانت القاعدة الأساسية التي انتلقت منها دعوته للتأليف بين الأصالة والمعاصرة .

فقد ذهبت منى أبو زيد إلى أن دعوة صاحب الخطاب للتوفيق لم تكن للجمع بين الدين والفلسفة ، وذلك لانه حرص في جل كتاباته على تجنب الخلط بينهما ، وذلك لتباينهما في الأصل والوجهة والمنهج ، بل أن حقيقة دعوته التوفيقية تبدو بوضوح في جعله العقل آلة لفهم الدين عن طريق التأويل .(١١٨)

ويؤكد أستاذنا عاطف العراقي على أن صاحب الخطاب لم يكن في أي طور من أطوار فلسفته عدو للدين أو منكرا للدور الذي يقوم به في ثقافتنا العربية باعتباره من الثوابت التي لا يمكن التنازل عنها .(١١٩)

وقد ذهب إلى مثل ذلك أحمد ماضى.(١٢٠) ومحمد مدين (١٢١) وتضيف خديجة العزيزى أن زكى نجيب محمود في خاتمة خطابه كان أكثر وضوحا في التأكيد على ضرورة ربط النقل بالعقل ، وذلك لاستحالة التقدم أو التغير بمنأى عن فكر ديني جديد .(١٢٢)

بينما يرى إمام عبد الفتاح إمام ومصطفى النشار ، أن المعقول كان مطلب زكي نجيب محمود في كل أطوار حياته . [١٢٣] طلبه في الغرب في صورة العلم ، ثم طلبه في الشرق في صورة التفكير المنطقي المعادى للخرافة والمناهض للامعقول ، وجمع الصورتين في قضية تركيبية واحدة هي : الأصالة والمعاصرة [١٢٤]

وعندي أن زكي نجيب محمود قد قام بتطوير الخطاب الرشدى بتفضيله علاقة التجاور بين الفلسفة والدين ، وأخذه بمنهج التأويل العقلي في التوفيق بين التراث والتجديد والدين والعلم ، كما سوف يتضح في الصفحات التالية.

قضية الدين والعلم

لم يجد الخطاب الرشدى صعوبة في دعوته للتوفيق أو المصالحة بين الدين والعلم ، ويرجع ذلك في المقام الأول للنص القرآني الشاغل بالآيات التي تحث على طلب العلم ، وتعلى من شأن العلماء إلى أن تجعلهم ورثة للأنبياء وأكثر العباد ورعا وتقوى.

وكذا الواقعات التاريخية التي تشهد على أن الإسلام لم يضاد العلم ، ولم يتعرض في كنف حضارته إلى الأذى ، ولم تحرق كتبه في أكثر الممالك الإسلامية تعصبا.

وقد اتخذ الخطاب الرشدي في صوره الثلاث من هاتين المقدمتين سبيلا لتبرير دعوته بالتأليف بينهما .

فذهب ابن رشد في سياق دفاعه عن العقل إلى الاستناد إلى دعوة القرآن الصريحة للنظر في مخلوقات الله للاستدلال على قدرته وحكمته وعلمه وعنايته وبديع صنعه : " فأما العلم قد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه فى قوله تعالى (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) ووجه الدلالة أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه ، أعنى كون صنع بعضها من أجل بعض ، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع إنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية فوجب أن يكون عالما به" (١٢٥)

ويمضى ابن رشد ويرفض نظرية الكسب عند الغزالى تلك التي تبطل قانون السببية ، مؤكدا أن الله وضع ناموسا لهذا الكون وسننا تشهد بحكمته وقدرته ، ونجده فى نفس السياق يؤكد أن المعجزة مقبولة عقلا ومصدقة بالإيمان لأن من يسلم بوجود خالق واضع لقوانين الكون يصدق بالضرورة إمكانية خرقه هذه القوانين لتجرى معجزات على أيدي أنبيائه ويقول : " ولو علموا أنه يجد من جهة النظام الموجود في الأفعال الطبيعية تكون موجودة عن صانع عالم وإلا كان النظام بالاتفاق لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة فينكروا بذلك جندا من جنود الله تعالى التي سخرها لإيجاد الموجودات بإذنه تعالى ولحفظها ، فإنه قد أوجد موجودات لأسباب سخرها لها من الخارج وهى الأجرام السماوية وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات ، وهى النفوس والقوى الطبيعية حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات ونسبت

الحكمة ". [١٢٦] ويقول في موضع آخر : " انه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ، ولا يعرض لها بنفي ولا بإبطال ، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك، لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم ، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان بل وبما هو إنسان عالم ، ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة وأن يقلد فيها ، ولا بد الواضع لها ، فإن جحدها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان ولذلك وجب قتل الزنادقة " [١٢٧] .

ويتضح مما سبق أن إقرار ابن رشد بالقوانين العلمية لم يخرجه من زمرة المسلمين ولم يدفعه للتضحية بالثابت من معتقداته ، بل دفعه لوضع أسس قوية ثابتة لدرأ ما عساه يكون تعارضا بين ما جاء في النص وما انتهت إليه العلوم ، فيبدأ بالتأويل ثم يركن إلى التسليم بصحة النص عند التعارض ويسلم بعجز العقل عن الوصول إليه ، ويتمثل ذلك في إثباته للمعجزة.

ويرى أستاذنا عاطف العراقي وإبراهيم صقرأن إثبات ابن رشد للسببية باعتبارها المقدمة الإيجابية الأولى للتأكيد على الغائية والعناية الإلهية [١٢٨] وعلم الله ، ينسجم مع فلسفته العقلية كما أن إثباته للمعجزة الخارقة للنواميس يتفق مع نزعته التوفيقية ومسحته الدينية التي اصطبغت بها فلسفته باعتباره فيلسوف مسلم الأمر الذي يبرر إقراره بضرورة معاقبة منكري المعجزة بوصفهم زنادقة. [١٢٩]

أما محمد عابد الجابرى يرى أن ابن رشد في دفاعه عن السببية أقرب ما يكون من العلماء المعاصرين ٠ وأن مناقشاته للأشاعرة حول حرية الإرادة والمعجـزة وانتصاره للعقل قد أضاءت الطريق أمام المفكرين المعاصرين لمناقشة هذه المسائل ٠[١٣٠]

ويمضـــى محمود قاسم إلى القول بإن إعلاء ابن رشد للمعجزة القرآنية باعتـبارها خير ممثل للمعجز العقلي الجوانى لا يعد إنكار من جانبه للمعجـز البرانــي ، بل يعبر عن عمق إيمانه بأن القرآن يحوى بين طياته كل صور الإعجاز التي لا يتسلل الشك إليها [١٣١] ٠

***

وإذا مـا انتقلـنا إلـى ما جاء في خطاب محمد عبده في هذه المســألة فسـنجده مطابقا تماما لآراء ابن رشد فيقول عن حث القرآن علــى طلــب العلــم والنظر في الكون : " ترى القرآن في مثل هذه المسألة الكبرى لا يقيد العقل بكتاب ولا يقف به عند باب ، ولا يطالبه فيه بحساب ، فليقرأ القارئ القرآن يغنيه عن سرد الآيات الداعية إلى الـنظر في الكون (أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيئ) ١٨٥ الأعراف(وآية لهم الأرض الميتة أحـيـيـنـاها واخرجنا منها حب فمنه

يأكلون) ٣٣ يس(ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم)٢٢ الروم ، وأمثال ذلك ٠ فلو أردت سرد جميعها لأتيت بأكثر من ثلث القرآن ، بل من نصفه في مقالي هذا ".[١٣٢]

ويمضي الأستاذ الإمام مع ابن رشد إلى الاعتراف بالسببية والإعلاء من شأن المعجز الجواني المتمثل في القرآن فيقول : " ذلك الخارق المتواتر المعول عليه في الاستدلال لتحصيل اليقين هو القرآن وحده ، والدليل على أنه معجزة خارقة للعادة ، تدل على أن موحيه هو الله وحده وليس من اختراع البشر"(١٣٣).

* * *

أما زكي نجيب محمود فلم يكن في حاجة لمناقشة قضية السببية ويرجع ذلك إلى أمرين ، أولهما : أن ما جاء في الشرع من حث على النظر وتدبر الكون يؤكد أن الإسلام لا يناهض العلم ، ويقول في ذلك :" فلما جاء الإسلام آخر الديانات التي نزلت على نبي ورسول ، جعل العلم جزءا من الدين ... فجزء من دين الإسلام لا يتجزأ ، أن يكون المؤمن ذا علم بما حوله من ظواهر الكون ... ومثل هذا العلم الذي يستهدف عبادة الله وحده سبحانه وتعالى بمعرفة خلقه معرفة تمكن صاحبها من الإلمام بقدر المستطاع بمعجزات هذا الخلق".(١٣٤) ويقول في موضع آخر : "ندين بدين كرر لنا الحض على قراءة خلق الله من زرع وحيوان ونجوم ومطر ونبات .. إلى آخر الظواهر الطبيعية التي ساقتها آيات الكتاب الكريم "(١٣٥).

ويرجع السبب الثاني إلى أنه كان بفضل علاقة التجاور بين الدين والعلم على غيرها ، ويتمثل ذلك في رفضه ما يسمى بالتفسير العلمي للقرآن ، ويرى أن مثل ذلك الربط بين الألفاظ القرآنية والنظريات العلمية لا يخلو من أثر ضار على الدين والعلم معا لأن ذلك الصنيع

يـــربط الثابـــت بالمتغـــير وهو على الرغم من ذلك يحث على تفسير القـــرآن فـــي ضوء الحضارة والتقدم العلمي عبر العصور شريطة ألا تـــربط الدلالات اللفظية بما لا يقطع العلم بصحته ، وهو يتفق في ذلك تمام الاتفاق مع محمد عبده (١٣٦) ويقول : " فلماذا إذن لا نجعل المسائل مشـــاركة بين العقل والإيمان معا فللعقل ما يستطيعه من تحليل وتفسير وتـــأويل ، وللإيمان ما تقتضيه مبادئ الدين وأصوله مما يجاوز حدود العقل بهذا يكون لكل من العقل والإيمان ميدان وينحسم كل خلاف... وهـــذا هـــو نفسه الموقف الذي نريد لأبناء عصرنا أن يستخلصوه من تـــراثهم – شـــكلا لا مضـــمونا – وهو ألا يجعلوا بين العقل والإيمان تعارضـــا ، بل أن يجعلوا بينهما تعاونا علي الوصول إلى هدف واحد ... وبهـــذا نجعل الدين موكولا إلى الإيمان ونجعل العلم موكولا إلى العقل دون أن نحاول امتداد أي مـــن الـــطـــرفـــين ليتدخل في شئون الآخر" (١٣٧)

ويقول أيضا :" أن الشطارة في تخريج المعاني تخريجا يجعلنا نتصور أن مـــا جـــاء بـــه الدين هو نفسه ما يجيء به العلم في عصرنا... والمهـــارة كل المهارة هي في أن تبصرني بالطريق الذي أعرف منه كـــيف آخـــذ من الدين حافزا يحرك الإرادة إلى صنع علم جديد أقدمه لنفسي وللإنسانية جمعاء " (١٣٨)

ونخلـــص مما سبق إلي إن هدف الخطاب الرشدي من طرحه قضـــية الدين والعلم ، هو التأكيد على أن الدين الإسلامي دين لا يعوق التقدم ولا حرية البحث العلمي.

ويلاحظ على ما جاء به ابن رشد خلو عباراته من نبرة الدفاع عن حديثه عن علاقة القرآن بالعلم وكأنه يتحدث عن أمر مسلم به ولا نزاع فيه من قبل الخاصة أو العامة في حين نجده يلجأ إلى حشد الأدلة النقلية والعقلية لإثبات السببية وتبرير إعلائه من شأن المعجز الجوانى على المعجز البراني ، ويرجع ذلك إلى مناهضته آراء الأشاعرة والغزالي في مسألة السببية • ورغبته في محاربة السحر والبدع والخرافات التي سادت في عصره التي كان العوام مفتونين بها واعتبارهم إياها من قبل الكرامات ومعجزات الأولياء• وترغيبهم في الوقت ذاته في النظر العقلي لآيات القرآن ليطلعوا على المعجز الكامن في النص ومعانيه •

ولم تختلف الأسباب التي دفعت محمد عبده للحديث عن السببية والمعجز الجواني عن سابقه ، غير أن مواطن الإضافة في خطاب محمد عبده تتمثل في تطبيقه التأويل العقلي – الذي دعا إليه ابن رشد– في تفسيره للقرآن في ضوء علوم العصر وثقافته ، وقد أسس بذلك مدرسة جديدة في التأويل العلمي للقرآن تستند على عدة أسس أهمها :- عدم الاكتفاء بتفاسير السلف لفهم النص القرآني ، وإعمال النظر والفكر واستخدام المنهج العلمي في البحث والاستنباط ، وتحكيم العقل والاعتماد عليه في فهم آيات القرآن ، والتحفظ في الأخذ بما سمى بالتفسير المأثور والتحذير من الإسرائيليات ، والاهتمام بتنظيم الحياة الاجتماعية على أساس من هدى القرآن • [١٣٩]

ويأتـــي زكي نجيب محمود مؤكدا ما بدأه ابن رشد ، ومطورا للأســـس المنهجية في التفسير التي وضعها محمد عبده ، وذلك بعلاقة التجاور التي أشرنا إليها ٠

ويعبر ذلك كله عن تواصل الصور الثلاثة للخطاب الرشدى وتطورها وسيرها نحو هدف واحد ٠

قضية الأنا والآخر

يجمـــع الباحثون المعاصرون على أن دعوة الخطاب الرشدى للاتصال بالثقافات المغايرة في الملة والقومية للاستفادة من علومها تعد من أوضح أفكار ابن رشد التى تحمل الطابع التنويري في بيئته بخاصة ، وفى الخطابات اللاحقة عليه التي أثرت بدورها في حياتنا المعاصرة بعامة ٠

وقـــد اســـتند ابـــن رشـــد في دعوته للاطلاع على فلسفة اليونان على ركيزتيـــن :-أولهمـــا الاستشهاد بما يوحي به ظاهر النصوص قرآن كانـــت أو أحاديـــث، وثانيهما : ضرب الأمثلة والاستشهاد بالواقعات التاريخـــية التي يمكن أن يستنبط منها حكم عقلي ، الأمر الذي يوضح أن خطابـــه حـــيال هذه القضية كان موجها للعامة والخاصة على حد سواء ٠

والجديـــر بالتنبيه أن (الآخر) الذي كان يطلبه ابن رشد لم يكن الغرب الأوربـــي الذي كان مطلب الرشديين من بعده في الثقافة العربية ، بل

كان اليونانيون الذين يمثلون له الفكر العقلي والمنطقي الذي يعينه على تفسير وتبرير دعوته لنقض الجمود والتقليد والتعصب .

ومن الخطأ اعتبار دعوة ابن رشد للأخذ عن الثقافة اليونانية تعصبا من جانبه لأرسطو أو تشيعا للغرب كراهية منه في واقعه الإسلامي ، بل على العكس من ذلك تماما فلم تكن دعوته تغريبية ، بل نزعة عقلية نقدية انتقائية تطلب النافع لأمته من كل درب وصوب ، ويبدو ذلك في قوله : " فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظرا في الموجودات واعتبار لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ان ننظر في الذى قالوه من ذلك وما ثبتوه في كتبهم فما كان منها موافق للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منهم غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم " (١٤٠) .

ونجده ينبه على أن مطلب الحكمة من الأمم الأخرى لا يصد عنه الشرع ، ويقول :"فقد تبين من هذا أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه وإن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها وهو الذي جمع أمرين . أحدهما ذكاء الفطرة ، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية ، فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى " (١٤١) .

وينصرف ابن رشد إلى ضرورة الفصل بين العقل كمنهج والمعقول كمذهب أ ى أنه أراد الفصل بين الحكمة العقلية ، وآراء المتكلمين

والفلاسفة مبررا خطأ بعض المشتغلين والمنتسبين إلى الفلسفة بأمور ترد إليهم وليس للفلسفة ، مثل قصور عقولهم عن فهم جوهرها ، وغيبة المرشد لمقاصدها ، واتباع الأهواء في تطبيقها ، ويقول : " ليس يجب فيما كان نافعا بطباعه وذاته أن يترك لما كان مضرة موجودة فيه بالعرض ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام للذي أمره بسقي العسل أخاه لإسهال كان به فتزيد الإسهال به لما سقاه العسل وشكا ذلك إليه : (صدق الله وكذب بطن أخيك)·بل نقول : إن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أن قوما من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش لأن قوما شرقوا به فماتوا· فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض وعن العطش أمر ذاتي وضروري· وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شئ عارض لسائر الصنائع فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلة تورعه وخوضه في الدنيا ، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم "[١٤٢] ونجد الخطاب هنا أقرب إلى أسلوب الواعظ منه إلى أسلوب الفيلسوف ، ويتمثل ذلك في الاستشهاد بنصوص (الحديث الشريف) للبرهنة علي صدق الاستدلال وكذا ضرب الأمثلة ، وأخيرا توجيه نقداته الغير مباشرة لخصومه من الفقهاء الذين ضلوا وانصرفوا عن الحق وأساءوا إلى الدين على الرغم من عزوفهم عن الفلسفة· وقد أراد بذلك الأسلوب تطبيق منهجه الذي يفصل بين مخاطبة الخاصة والعامة ، ويجعل لخطاب الأولي اللغة

المنطقـية والحجـة العقلية ، بينما يخص الثانية بلغة الوعظ والإرشاد التي تستمد قوتها من المنقول والمتواتر من الأمثال والشائع من الوقائع

***

ويسـير محمـد عبده في خطابه على عين الدرب فيرتكن إلى الـنص القرآنـي الذى يحث على طلب العلم بغض النظر عن مصدره وملة صاحبه ، ويقول :" المسلمون مسوقون بنابل من دينهم إلى طلب ما يكسبهم الرفعة والسؤدد والعزة والمجد ولا يرضيهم من ذلك ما دون الغايـة ولا يتوفر شيء من وسائل اللغة إلا بالعلم ، فهم محفوزون أشد الحفـز إلـى طلب العلم وتلمسه في كل مكان وتلقيه من أي شفة وأي لسـان ۰۰۰ولا يبالون ما تكون عقيدته إذا نفعتهم حكمته ، (الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها) ألم يأتهم عن ربهم : (يؤتى الحكمـة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أتى خيرا كثيرا وما يذكر إلا أولـوا الألباب)[البقرة ٢٦٩] ألم يسمعوا في وصفهم قوله : (الذين يستمعون القـول فيتـبعون أحسنه)[الزمر ١٨] ذلك شأن المسلم مـع الـعـلـم إذا كـان مسلما حقا " (١٤٣).

وعن الحقائق التاريخية التي تثبت أن الحضارة الإسلامية التليدة لم تبن إلا باقتـباس النافع من علوم الأمم الأخرى والاتصال المباشر بالثقافات المجـاورة بغض النظر عن ملتها وجنسها ، يقول : " خالط المسلمون أهـل فارس وسوريا وسواد العراق وأدخلوهم في أعمالهم ولم يمنعهم الديـن عن استعمالهم حتى كانت دفاترهم بالرومية في سوريا ولم تغير بالعربـية إلا بعد عشرات من السنين فاحتكت الأفكار بالأفكار وأفضت

سماحة الدين إلى أن أخذ المسلمون فى دراسة العلوم والفنون والصنائع " (١٤٤)

ثم نجده يؤكد أن هذا التخلف الحضاري يرجع إلى القطيعة المعرفية التي فرضها بعض الجاهلين على العالم الإسلامي بحجة أن كل حديث ضار ، وكل ما من الغرب شر وأن الموروث كافي لإعادة البناء وإذا ما زالت هذه القطيعة زال معها هذا الجمود ، ويقول : " ان الإسلام لن يقف عثرة في سبيل المدنية أبدا لكنه سيهذبها وينقيها من أوضارها وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله وهذا الجمود سيزول ".(١٤٥)

ثم راح يؤكد على أن الداعية المسلم المرجو يجب أن يتسلح بالعلم بجانب تمكنه من أصول دينه حتى يتمكن من إقناع من يوجه إليهم خطبه وينجح في دحض دفوع خصومه من أعداء الإسلام ، ولم يتأت له ذلك إلا بتعلم اللغات الأجنبية التي تعينه على الاتصال المباشر بالثقافات الغربية المتقدمة ، ويقول :" ان العالم المسلم لا يمكنه أن يخدم الأمم من كل وجه يقتضيه حال هذا العصر إلا إذا كان متقنا للغة من لغات العلم الأوربية تمكنه من الاطلاع على ما كتب أهلها في الإسلام وأهله فى مدح وذم وغير ذلك من العلوم " (١٤٦).

كما بين أن انتحال بعض النظم والمناهج والفلسفات الغربية لا يمكن أن نحكم عليه بالضلال بحجة أن بعض المتعالمين الذين أخذوا عن الغرب ضلوا كما أن شطط بعض الفلاسفة لا يجعلنا نكفر العلوم العقلية وذلك لأن خطأ بعض المتكلمين والفلاسفة يرجع إلى عدم قدرته على

الفصـــل بيـــن المـــنهج العقلي والتقليد الأعمى لآراء الفلاسفة ، ويقول :"بـــالغ المـــتأخرون منهم في تأثرهم حتى كاد يصل بهم السير إلى ما وراء الاعـــتدال فسقطت منزلتهم من النفوس ونبذتهم العامة ولم تحفل بهم الخاصة ، وذهب الزمان بما كان ينتظر العـــالـــم الإسلامـــي من سعيهم " (١٤٧) .

***

ولا نكـــاد نلمح في الصورة الثالثة للخطاب الرشدى عند زكى نجيـــب محمود إلا ما عساه أن يكون تأكيدا لما قد أسلفناه بشأن طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر .

فهـــا هـــو يؤكـــد أنـــه لـــيس في الإسلام ما يمنع أهله من الاتصال بالحضـــارات الأخرى ، والأخذ عنها مستشهدا بالواقعات التاريخية ولا سـيما عصـــر ازدهـــار الدولـــة الاسلامية .ثم يعود ويؤكد أن شمس الحضـــارة الإســـلامية لم تهجر الشرق إلا بعد تبنيها صوفية الغزالى ورفضها لعقلانية ابن رشد، وذلك عقب عجز الأخير عن مقاومة قوى الرجعـــية التى أبت رغم تقدمها العلمي فى بلاد الأندلس إلا أن تتقوقع حـــتى زالت ، ويقول: " ولكن الأيام في دورانها قلما تمحو القديم كله لتثبـــت الجديـــد كله ، بل يحدث في معظم الحالات أن يتبدل في الحياة الثقافـــية حشوها وتبقى هياكل البناء على صورتها التى ترتفع حينا بعد حيـــن متشككة فيما ننقله إلى ساحتنا من ثقافة الغرباء تماما كما كانت تـــرتفع بين القدماء والحجة نفسها، وهى أنها وافد دخيل علينا قد يفسد جوهـــرنا الأصيل ، وإنك لترى أصحاب الأصوات الرافضة هؤلاء ،

يذكـرون لـك حالات من الفساد الذي أصابنا بالفعل من ثقافة العصر وحضارته ، وكثيرا ما يطلقون على الموقف كله اسم (الغزو الثقافي) ، لـيحدثوا فـي الـنفوس كراهية ونفورا ، إذ من ذا الذي يرضيه أن تغـزوه جيوش الأعداء هاجمة عليه من خارج حدوده؟ فماذا في وسعنا أن نـرد به هذا الضلال ، بأقوى مما رد به ابن رشد ضلالا مستعينا بالحديث الشريف الذي قيل فيمن أساء استخدام العسل حين أراد الشفاء لأخيه ، فظن سوءا بالعسل نفسه ، مع أن السوء في طريقة استخدامه ، والحديث الشريف قد أسلفناه ، وهو (صدق الله وكذب بطن أخيك) (١٤٨)

ويقـول موضـحا أن مكمـن الخطر على المسلمين هو عزوفهم عن محـاورة الآخر والاستفادة منه وذلك عن طريق النقد الذي يمكنه من ترسـيخ ثوابـتهم الثقافية وتجديد متغيراتها : "هل تقف عقيدة التوحيد حـائلا بين المؤمن بها وبين الرؤية العصرية ... أختر من شئت من المسـلمين الذين عرفوا بتشربهم للثقافة الغربية . وانظر في عمق إلى ما قد طرأ عليهم من تغير بسبب تلك الثقافة ثم قل لي بعد إمعان النظر إذا كـان إسلامهم قد اهتز، لا ، بل إني لأجد نقيض ذلك تماما ، وهو أن التزود بثقافة الغرب من شأنه – على الأرجح – أن يفيد صاحبه في عمق نظرته إلي الإسلام" (١٤٩)

ولـم يـبق مـن خطـاب زكي نجيب محمود حيال هذه القضية سوى حرصـه علـى توضيح موقفه من الحضارة الغربية الذي إلتبس على قـرانه ، وتلاميذه ، وأصدقائه ، قبل خصومه فها هو يصرح بأنه بدأ حياته لا يرى

سوى اتباع الغرب سبيلا لنهوض أمته غير انه أدرك أن مثل ذلك المسلك لن يصنع منه إلا شخصية ممسوخة هربت من تقليد القدماء إلي تقليد الغرباء فأدرك من الخطاب الرشدى وبالتحديد في (فصل المقال)

-على حد قوله – [١٥٠] ، وفى كتابات محمد عبده [١٥١] ، السبيل الأقوم ألا وهو الحفاظ على الثوابت والانتقاء من الغرب ، ويقول : " المرحلة الأولى من حياتي الفكرية فقد كنت فيها لا أجد بديلا لصورة الحضارة الغربية كما هي فى عصرنا لأنها هي حضارة القوة والعلم والأبداع والمغامرة وتحقيق السيادة على الطبيعة ...لكننى عدت بعد تلك المرحلة الأولي ، فرأيت أنها وإن تكن ضرورية ضرورة الحتم الذى لا يدع مجالا للاختيار ، إلا إنها ليست وحدها كافية ، إذ لا بد أن تضيف إليها كل أمة ما يميزها من سمات ثقافية هي التي حددت لها هويتها ، أبا عن جد ، ثم عن جدود يتعاقبون جميعا جيلا بعد جيل ليكونوا تاريخا واحدا موصل الحلقات ".[١٥٢]

ونخلص مما تقدم إلى أن دعوة الخطاب الرشدى في كل صورها إلى الاتصال بالآخر لم تهدف اتباعه ولا الفناء فيه ولا التنازل عن مشخصاتها ، بل أرادت انتحال المنهج أو الأسس التي تمكنها من اللحاق به . وقد أكد زكى نجيب محمود – كما بينا – أن المعاصرة بلا ثوابت مستمدة من الأصول لا تعدو أن تكون أحلام يقظة أو أوهام مخمور ، وأن خطاب التحديث إذا لم يستمد أسسه من التراث العقدي لن يتحول من طور النظر إلى طور التطبيق.

فالجمهور هو الذي يبنى ومن ثم كان لزاما على الخاصة من زعماء الفكــر إقناعه – بلغة يفهمها ومقدمات يسلم بصدقها– بضرورة البناء وأهميــته ، ولا ريــب فــي أن تماثل الأفكار وتواصلها في الصور الثلاثة للخطاب الرشدى يؤكد وحدة
جوهر الخطاب ،

قضية النظر والعمل

لــم يقف الخطاب الرشدى عند الجانب التوجيهي النظري ، بل امــتد إلــى الجانب العملي ، فقد فطن المجددون الثلاثة – الذين ألقوا بخطابــاتهم لإصلاح حال الأمة الإسلامية – إلي ضرورة ربط النظر بــالعمل ، والعلــم بالأخلاق ، والنية بالإرادة ، وما أحوجنا الآن إلى الانتقال من طور الكلام إلى طور الفعل ،

وقــد انــتهج المنهج الرشدى في هذه القضية عين منهجه السالف أي الاعتماد على المنقول في توصيل الخطاب ، فها هو ابن رشد يوضح الصلة بين النظر والعمل في مواضع عديدة من خطابه يقول: " ينبغي أن نعلــم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق " (١٥٣) ، " إن الكــلام لــيس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطــب علــى العلــم الذي في نفسه " (١٥٤) ، "وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوان وهــذه أفعال النفس الناطقة ، ولما كانت النفس الناطقة جزئين ، جزء عملــي ، وجــزء علمي ، وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن

يوجـــد على كماله في هاتين القوتين أعني الفضائل العلمية والفضائل النظرية "(١٥٥)

* * *

ويمضـــى محمد عبده فى نفس السبيل مبينا أن طبيعة الإنسان التـــي فطره الله عليها تجمع بين فضيلتي النظر والعمل ، ومن ثم كان على العابد الصالح ان يجمع بين هذين الشطرين من الفضيلة حتى لا تكـــون عـــبادته لله منقوصة ، ويقول : " أن المبدع الأول جل شأنه ، أودع في الإنسان قوتين : عملية ، ونظرية ، ليتوصل بهما إلى كماله المخصوص به ، وربط إحداهما بالأخرى ، فجعل كمال الأولى متوقفا علـــى كمـــال الثانية ، فصار الإنسان مفطورا على طلب النظريات ، والوقوف على الحقائق ، قبل أن يباشر عملا ما ، فإن العمل لا يقصد إلا إذا كان له من النتائج ما يبعث على مباشرته ، وليس كل عمل ينتج الفائدة المعتد بها ، بل لا بد ان يكون على نهج مخصوص ، ولا جرم أن تصـــور النتيجة ، ومعرفة أساليب العمل ، مما يناط بقوة النظر ، فـــإذا كملـــت جاء العمل على أحسن الوجوه ، وكانت الفائدة أعظم ، والغاية أكمل ." (١٥٦)

* * *

وتتواصـــل حلقات الخطاب الرشدى فيؤكد زكى نجيب محمود أن العـــبادة لله لا تعنى أداء الفرائض والمناسك ، بل يجب النظر إلى مفهـــوم العبادة بنظرة أعمق تكشف عن مفهومها الحقيقي المتمثل في الســـعي المســـتمر لمرضـــاة الله بالعلم والعمل والمجاهدة والاجتهاد ،

ويقـــول : " ان (الكلمـــة) تسـبق فعلها (وكن) يتبعها أن (يكون) ومن القـــران يستمد المسلم – بين ما يستمده – المبادئ والقواعد التي يقيم حـــياته السـلوكية على أسسها ومن كتاب الكون يستمد المسلم وغير المسلم قوانين العلم٠٠٠ ٠٠
وكـــلا الكتابين مقروء للناس بمقادير ودرجات تتفاوت بتفاوت الأفراد في قدرتهم على القراءة ولكن من الكتابين لغتهما التي لا بد أن تدرس دراســة دقيقة وعميقة حتى يتمكن الدارس من استخلاص ما ظهر من مضمونها وما بطن ولذلك كان لكل من الكتابين علماؤه المتخصصون ٠٠٠ ويكــون المسلم عابدا بعلمه وباستخدامه لذلك العلم في السلم إذا كان السلم وفي الحرب إذا كانت الحرب وبهذا الجانب من العبادة تخلو القدس من الغاصبين "(١٥٧)

ويمكننا أن نلاحظ أن الخطابات الثلاثة قد جعلت مفهوم العبادة الحقـــة مـــرادفا للنظر والعمل – مستعينة في ذلك على منهج التأويل الرشدى الذي يعطى بعدين للنص القرآني ظاهري وباطني– ٠ وكأنها أرادت التأكـــيد علـــى أن نهضـــة المسلمين مرهونة بالفهم الصحيح للإســـلام٠ الذي لم يفصل بين النقل والعقل ، والدين والعلم ، وحث المؤمنيـــن علـــى انـــتقاء ما ينفع دنياهم من الأمم الأخرى وعلى عدم الفصل بين القول والفعل ٠

* * *

ونخلـــص مـــن العرض السابق لمضمون الخطاب الرشدى فى صوره الثلاث إلى :–

- إن أصحاب الخطابات الثلاثة كانوا على وعى تام بوجهة خطاباتهم وحاجة مجتمعاتهم إليها .

- إن الخطابات الثلاثة قد سلمت بإن الدين من الثوابت الثقافية التي لا يمكن تجاهلها عند الشروع في إحداث نهضة أو تجديد فكر أو تقويم معوج .

- إن الدعوة إلي الحياة العقلية ، وبعث الفلسفة فى الثقافة العربية ، وانتحال المناهج العلمية يجب أن يقوم على علاقة التجاور (الفلسفة والعلم والدين) وذلك لأن الخلط بين هذه الأطراف لن يحقق النهضة المرجوة .

- إن تحديث الثقافة الإسلامية والاتصال بالآخر والأخذ عنه يجب أن يمهد له بخطاب ديني مؤسس على أسس عقلية لتوضيح أن التجديد لا يعنى طمس الثوابت ، بل تحديث بعض المتغيرات لتدعيم هذه الثوابت وتهيئتها للتصدى لقضايا العصر .

- إن الجمود والتعصب يمثلان البيئة الفاسدة التي يظهر فيها التكفير وهى التي تحول بين الفكر الحر وبين أداء دوره لتوجيه الرأي العام وإيقاظ العقول والزود عن الثوابت الثقافية والعمل على إنهاض الأمة الإسلامية .

- إن النظر والعمل صنوان يجب على من ينشد الإصلاح عدم الفصل بينهما .

وأخــيرا يمكنــنا أن نستنتج أن علة تكرار مضمون الخطاب الرشــدى يؤكــد أن الأمـــة الإسلامية لم تستطع بعد اجتياز محنتها الحضارية ، كما إنها تبين عجز الرأي العام القائد عن إقناع الجمهور بلغة يفهمها لتطبيق هذا الخطاب، كما إنها توضح أيضا أنه لا صلاح للعرب والمسلمين إلا بعين الدواء الذي طببهم أول مرة.

* * *

منهج الخطاب الرشدى ولغته

تنزع العديد من الدراسات إلى رد تحليل البناء اللغوي للخطاب(التراكيب والدلالات) إلى ميشيل فوكو ولا سيما في محاضرته عن نظام الخطاب (١٥٨) الذي يعكف فيه المؤلف على دراسة النصوص الأصلية للخطابات ليتعرف على مضمونها ومعانيها الظاهرة التي تعبر عنها الألفاظ والتراكيب ، والمعاني الباطنة التي تتوارى وراء البناء اللغوي .

ثم يستطرق إلى شروط الخطاب ويحصرها في :- مراعاة ثقافة المخاطبين في صياغة الخطاب ، العمل على استمالة الجمهور ، وذلك عن طريق الاستشهاد بالعجيب والطريف من الأقوال ، الارتكان إلى الرمزية في مخاطبة الخاصة ، الابتعاد عن منطق الإثارة في تناول الموضوعات المحظورة ، وكذا العزوف عن الاجتراء على الفكر السائد ، تجنب الصدام بالسلطة ، إضفاء المسحة التوجيهية الإصلاحية . (١٥٩)

بيدأن من يطالع كتاب (إحصاء العلوم) للفارابي سوف يدرك أن مثل هذه الأمور لم تكن خافية عليه ، ويبدو ذلك في درجة فن الخطابة ضمن الموضوعات المنطقية ، وتقسيمه الخطاب إلى خمسة دروب :- لغة برهانية لمخاطبة الخاصة من قادة الرأي والفكر ، وجدلية لمخاطبة المثقفين أو المتكلمين ، وخطابية لعظة الجمهور ، وشعرية وهى تعبر

عـن المعانـي المجـردة المبالغ فيها ، وسوفسطائية وهى التي تقوم بتزييف الحقائق وتضليل المخاطبين.[١٦٠]

فإذا ما انتقلنا إلى ابن رشد سوف نجده من أكثر فلاسفة الإسلام عـناية بدراسـة الخطاب من حيث لغته وشروط كتابته ودروبه التي تـتوافق مع طبائع الناس وقوة مداركهم المتباينة . فقد ذهب في كتاب (تلخـيص الخطابة) لأرسطو إلى ضرورة تميز لغة الخطاب بوضوح المعاني، والابتعاد عن الألفاظ الموحشة المهجورة والمضللة في الدلالة التـي تحول معناها وتبدل مرادها في الزمان الذي يلقى فيه الخطاب . ونجـده ينـبه علـى وجوب إلتزام الأدب فى التناظر ، والابتعاد عن الألفـاظ النابـية فـي الـنقد ، والتوبيخ في التوجيه ، وتجنب الصدام بالسلطة ، والاستناد إلى الحجة والمنطق في عرض مضمون الخطاب بدلا من الصيغ البلاغية والمنمقات اللفظية ، ومراعاة اللغة التي يفقهها المخاطـب مـن حيث الثقافة المطروحة والقيم المراد الإرشاد إليها ، وترتيب الأفكار.[١٦١] وقد قسم ابن رشد الخطاب إلى ثلاثة دروب :-

أولهـا برهانـي وهو: موجه للخاصة ، ويمتاز بالارتكان إلى المبادئ الأولـية العقلـية الصادقة ، الواضحة بذاتها ، والبديهية في نتائجها . ويتصف أهل هذا الدرب بأرباب الحكمة.

وثانـيها جدلـي وهـو: موجه لعوام المثقفين أو المتكلمين ويستند إلى مقدمات مشهورة ظنية كانت أو يقينية تستمد صدقها من ذيوعها ويحذر

مخاطبة الجمهور بهذا المنطق لما يحويه من آراء متضاربة وخلافات يصعب حسمها ، ويوصف أهل هذا الدرب بالمتشاققين .

وثالث هذه الدروب هو الخطابي أو الوعظي وهو : موجه للجمهور ويعتمد على الأدلة الخطابية البلاغية التي تخاطب العواطف وتناقش أمور معاشهم ودينهم وعلى ذلك فيعول هذا الدرب على الاستشهاد بالقرآن والحديث والأمثال والأقوال المأثورة.(١٦٢)

ويرى ابن رشد أن استخدام القصة الرمزية أو الإختراع الأسطوري ، أو الاستتار وراء أقوال الغير من الوسائل التي يمكن استخدامها في الدرب الأول والثالث تبعا لطبيعة الموضوع ومستوى المتلقي .(١٦٣)

ويسوق ابن رشد العديد من الأدلة النقلية لتبرير ما تقدم ، فيقول : " ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث إلى الأحمر والأسود أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى ، وذلك صريح في قوله تعالى (أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي
أحسن)"(١٦٤) ويقول في موضع آخر :" وأما كثير من الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهرا وباطنا ، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ، ولا يقدر على فهمه ، مثل ما روى البخاري عن على بن أبى طالب رضى الله عنه ، أنه قال: حدثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟ "(١٦٥) .

وإذا ما انتقلنا إلى شروط الخطاب عند الإمام محمد عبده فسوف نجدها قريبة الشبه بما جاء عند أبي الوليد ، فها هو ينبه على ضرورة وضوح الأساليب ، ولا سيما في الصحف والمجلات التي تخاطب العامة ، فيقول في نقده لمجلة المنار: " إن (المنار) في موضوعه ولغته لا يفهم أكثر ما فيه إلا الخواص ، فينبغي أن تتحرى من سهولة العبارة وقلة غريب اللغة فيها ما يقربه من إفهام جميع القارئين ، حتى العوام ..."(١٦٦) ويقول في موضع آخر عن مراتب الناس وسبل مخاطبتهم :" مراعة حال المخاطب وذلك ينقسم إلى قسمين ما يتعلق بفهم الكلام، وما يتعلق بالمعنى الذي سيق له الكلام فيما يتعلق بنظم الكلام هو موضع علم المعاني .... أما القسم الثاني هو حال المخاطب بالنسبة إلى المعنى الذي سيق له الكلام فتتوقف معرفته على أمور كثيرة ومعارف جمة يتوصل بها إلى معرفة طبائع الأشخاص ، ومدخل المعاني إلى قلوبهم ، فمن أراد أن يقنع مخاطبه بعقيدة مثلا فعليه أن ينظر ، فإن كان المخاطب ممن لا يقنع إلا بالبرهان فعليه أن يقيمه له ، وإن كان ممن لا يدرك البرهان ولكنه يقنع بالمسلمات مثلا سلك له تلك السبيل ، ولا يكون بليغا إلا إذا لاحظ ذلك مع ما يتعلق بالنظم" (١٦٧)

ثم نجده يقر نهج ابن رشد في التأويل وعدم البوح بالتأويلات البرهانية إلى العوام الذين لا يقنعون إلا بالمعاني الظاهرة ، ويقول : " أن الشرائع الإلهية قد تظر فيها إلى ما تبلغه طاقة العامة لا إلى ما تشتهيه

عقول الخاصة . والأصل في ذلك أن الإيمان هو اليقين في الاعتقاد بالله ورسله واليوم الآخر بلا قيد في ذلك إلا احترام ما جاء على ألسنة الرسل . (١٦٨)

وهو يوافق ابن رشد – أيضا– في ضرورة وضوح معاني لغة الخطاب وخلوها من اللبس والغموض والكلفة والبهرج اللفظي الذي يصرف الأذهان عن المراد من الخطاب ، والاستعانة بالأمثال والقصص الرمزي لتوضيح الفكرة أو سترها بحسب المخاطب .(١٦٩) ونجده ينبه كذلك على ضرورة الالتزام بآداب التناظر أولها الأمانة في بسط ونقل آراء الخصوم قبل الرد عليها .(١٧٠)والابتعاد عن التلاعب بالألفاظ لإيقاع الخصم في التناقض . والعزوف عن السباب والذم والقدح والحط من شأن الآخرين .(١٧١)والارتكان إلى البرهان وليس التدليس أو التملق .(١٧٢)

ويؤكد أن هذا النهج في التعبير قد حث عليه القران وكأنه أراد من ذلك تدعيم رأى ابن رشد والتصنيف على استدلالاته العقلية والنقلية ، ويقول : " أن القرآن قد خط للعرب طرقا للتعبير ، ومهد لهم سبلا جديدة لصوغ الأساليب ، ليخرج بهم من ضيق ما كانوا التزموه ، ويعد بهم عن تكلف كانوا رئموه ." (١٧٣)

أما زكي نجيب محمود فقد أعرب صراحة عن انتهاجه الأسلوب الرشدي في عرض الأفكار من حيث عنايته بوضوح اللفظ

وتحديد المعاني .[١٧٤]وتنوع الصيغ الخطابية تبعا لدرجة ثقافة المتلقي وهو يقول عن ذلك : " وما دام الإقناع هو الخطوة الأولى في طريق السير إلى أمام ، ثم ما دام الجمهور بكل درجاته هو الهدف إلى أن يتم لديه إقتناع ، فمن الضروري ومن المفيد أن نصب عليه الضوء لنجلوه أمام الأبصار ، ولسنا نجد في هذا السياق ما هو أنصع مما قاله بعض الفلاسفة المسلمون الأوائل (ابن رشد بصفة خاصة) استنادا إلى الآية الكريمة : (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) ـ فها هنا ثلاثة مناهج في الإقناع ، تختلف باختلاف الناس في درجات التفكير ... والمناهج الثلاثة جميعا : الحكمة ، الجدل ، والموعظة ، مطلوبة لنا اليوم لنتجه بالدعوة الثقافية التي ندعو بها إلى حياة العصر الجديد ، اتجاهات تنتج الأثر الذي يبقى ويثمر." [١٧٥] ويقول أيضا : " إن الدين يستخدم بالطريقة التى تؤثر في وجدان المتلقي فتجئ عبارته دائما على ضرب من ضروب البلاغة ، وأما الصياغة في الحقيقة العلمية فمثلها الأعلى أن تساق في تركيبة رياضية أو تركيبة من أحرف الهجاء (كما في الكيمياء) وإذا لم يكن ذلك ممكنا كما يحدث فى العلوم الإنسانية غالبا يلجأ الباحثون إلى دقة التعريف في تجديدهم للمعاني المقصورة فيما يستخدمونه من مصطلحات " .[١٧٦]

وينبه صاحب الخطاب على ضرورة الفصل بين لغة الخاصة ولغة العامة [١٧٧] وعدم الخلط بينهما، [١٧٨] وتتجلى عبقرية زكى

نجيب محمود فى ذلك فهو لم يكتف بتخصيص بعض الكتابات في بداية حـياته للخاصـة مـثل (جـنة العبيط) ،(نحو فلسفة علمية) ،(خرافة الميتافيزيقا)، (حياة الفكر في العالم الجديد) ،(قشور ولباب) ٠ بل طور من أسلوبه في إلقاء الخطاب ولا سيما بعد تبنيه النهج الرشدى فآثر أن يجمـع مقالــه الأدبــي بين العديد من الدروب المتباينة في الأساليب (الفلســفي – العلمـي – الرمـزي – الخطابـي) حيـث الاستشـهاد بالأقصوصـة والطرفة والمثل الشعبي ، وكذا النص القرآني والحديث الشـريف ولا سيما في مخاطبة الجمهور [١٧٩] ويبدو ذلك بوضوح في كتـبه : (هــذا العصـر وثقافـته) ،(المعقول واللامعقول) ، (قيم من التراث) ، (ثقافتنا في مواجهة العصر) ، (من زاوية فلسفية)٠

ولا يؤخذ على المؤلف ما يبدو تكرارا في طرح الأفكار وبسط الآراء فما هو في حقيقته إلا منحى انتحاه المؤلف لعرض ما يجيش في ذهنه من رؤى وتصورات للقارئ من زوايا مختلفة٠

وقـد مكنـته ثقافته اللغوية الراقية التي جمعت بين نظريات الجاحظ والفارابـي والجرجانى وأبى حيان التوحيدي ، وبين مور وأير ورايل وغـيرهم من المعنيين بلغة الخطاب ودلالات الألفاظ وصلتها بالواقع مـن اصـطناع منهج جديد فى كتابة المقال الأدبي جمع فيه بين دقة اللفـظ وقوة التعبير ، وربط بين الفكر والواقع ، وتحليل المواقف ونقد الآراء ، وإثارة العقول وهدأة الوجدان٠

أمـــا أسلوبه في التناظر فلم يختلف عما جاء عند سابقيه إذ أفصح عن اقـــتفاء أثر ابن رشد في الحرص على أدب التساجل وقواعد التحاور والتزام منطق الحجة العقلية في النقد.[180]

غـــير أنـــه كان يعيب على أبى الوليد ارتكانه لأسلوب الجدل(وقياس الخلــف) فـــي نقـــد حجج الخصوم . وكان يرى أن الحجة البرهانية المتمـــثلة في العلم والمنطق هي التي يجب أن يحتج بها المتخاصمون فـــي مســـاجلاتهم وبين أن التسليم بصحة حجة الخصم والرجوع عما وضـــح بطلانه وخطأه من الآداب التي يجب على المتناظرين التحلي بها.

تلـــك كانت أهم القواعد التي وضعها أصحاب الخطاب الرشدى لصـــياغة أفكـــارهم . وسوف نحاول في السطور التالية الكشف عن مـــدى الـــتزامهم بهـــذه القواعـــد ، وذلك بتحليلنا لنماذج من كتاباتهم الموجهة للعامة والخاصة وللخصوم أثناء التناظر.

خطاب الخاصة

يقـــول ابن رشد في معرض نقده لنظرية العادة عند الأشاعرة التي تنكر علاقة الأسباب بالمسببات ، وارتباط العلة بالمعلول : " من رفـــع الأسباب فقد رفع العقل . وصناعة المنطق تضع وضعا إن ها هنا أسبابا ومسببات ، وإن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام

إلا بمعرفة أسبابها ٠ فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورافع له، فإنه يلـــزم ألا يكـــون ها هنا شيء معلوم أصلا علما حقيقيا ، بل إن كان فظـــنون ! ولا يكـــون ها هنا برهان ولا حد أصلا ، وترتفع أصناف المحمـــولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين ! ومن يدع أنه ولا علم واحد ضروري ، يلزمه ألا يكون قوله هذا ضروريا ! ، وأما من يسلم أن هـــا هنا أشياء بهذه الصفة ، وأشياء ليست ضرورية وتحكم النفس علـــيها حكما ظنيا، وتوهم أنها ضرورية وليست ضرورية ، فلا ينكر الفلاســـفة ذلـــك ٠ فان سموا مثل هذا عادة جاز ، وإلا فما أدرى ما يـــريدون بأســـم العادة ؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل (الله) ، أو عادة الموجودات ، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات " (١٨٢)

يمكنـــنا أن نلاحـــظ استخدام ابن رشد العديد من المصطلحات التي لا يفقهـــا العـــوام مثل :- (**صـــناعة المنطق**) ويريد بها هنا: الاستدلال العقلي ، (**مظنون**) ويعني: الاحتمالي ،(**برهان**) ويعنى: الحجة العقلية ، (**حـــد**)وهـــو: القول الدال على ماهية الشيء ، (**المحمولات**) وهى : المقولة التي تسند إلي موضوع ما ، (**العادة**) وقد أراد بها ثلاثة مفاهيم : فعل الله ، أو سنة الموجودات ، أو ما ألفه الناس ،

(**الفلاســـفة**) وهـــي : مـــن الكلمات غير المحببة عند الجمهور ومن يوصم بها فهو عندهم مشكوك في دينه وصدق عقيدته ٠

ويكشـــف البناء اللغوي عن صعوبة الموضوع ، وتعمد الكاتب طرح رأيه على نحو مستغلق على غير أهل الفن ٠ فهو يشترط في المتلقي

أو الموجه إليه الخطاب معرفته بعلاقة اللزوم بين الأسباب والمسببات التـــي يجعلها الفلاسفة المسلمات العقلية ، وكذا مفهوم العلة وأنواعها ، (المادية ، الصورية ، المحركة ، الغائية) ودلالة الضروري والممكن ونظرية العادة التى قال بها الغزالى ، ونظرية الكسب النى ذهب إليها الأشـــاعرة، كمـــا أن خلـــو النص من الأمثلة والاستشهادات بالأقوال المعـــروفة أو الآيـــات القرآنية ، وغير ذلك من الأساليب التي حرص المؤلف على ذكرها في خطابه إلى العوام لتبسيط الأفكار وبسط الآراء ، يؤكد أنه أراد بهذا الأسلوب إبعاد الجمهور عن هذا الموضوع .

وإذا مـــا انتقلـــنا إلـــى موضـــوع الخطـــاب فسوف نجده من الموضوعات التي يعزف الجمهور عن الخوض فيها . فابن رشد يريد إثـــبات أن علاقـــة السبب بالمسبب علاقة ضرورية تتحكم فيها طبيعة الأشـــياء ذاتهـــا التـــي جبلت عليها .وهو يعارض بذلك ما ذهب إليه الغزالي الذي أنكر هذه العلاقة وجعل الربط بينها لا يخرج عن نطاق العـــادة ، ومـــن ثم فالعلاقة بين الأسباب والمسببات مرهونة بالإرادة الإلهـــية فى اللحظة التي يحدث فيها الفعل في حين إنها عند ابن رشد قانونـــا وضـــعه الله للكون ولا يخرق إلا بمعجزة. ومثل هذه القضية يصعب على جمهور الظاهرية وفقهائها تفهمها أو الفصل فيها .

***

ويقـول محمـد عبده فى معرض حديثه عن صفات الله حيث يثبـت صفة القدم لله واستحالة حدوثه:" من أحكام الواجب : أن يكون قديما أزليا لأنه لو لم يكن كذلك لكان حادثا ، والحادث ما سبق وجوده بـالعدم ، فيكون وجوده مسبوقا بعدم ، وكل ما سبق بالعدم يحتاج إلى علـة تعطـيه الوجـود ، وإلا لزم رجحان المرجوح بلا سبب ، وهو محـال ، فلو لم يكن الواجب قديما لكان محتاجا في وجوده إلى موجد غيره وقد سبق أن الواجب ما وجوده لذاته ، فلا يكون ما فرض واجبا ، وهـو تناقض محال ٠ ومن أحكامه أن لا يكون مركبا إذ لو تركب لـتقدم وجـود كل جزء من أجزائه على وجود جملته التي هي ذاته ، وكـل جـزء مـن أجزائه غير ذاته بالضرورة ، فيكون وجوده جملة محتاجا إلى وجود غيره ، وقد سبق أن الواجب ما كان وجوده لذاته ، ولأنـه لـو تركـب لكان الحكم له بالوجود موقوفا على الحكم بوجود أجزائه ، وقد قلنا إنه له لذاته من حيث هي ذاته ، ولأنه لا مرجح لأن يكـون الوجوب له دون كل جزء من أجزائه ، بل يكون الوجوب لها أرجح فتكون هى الواجبة دونه " (١٨٣)

يمكنـنا أن نلاحظ الألفاظ الفلسفية التي استخدمها الأستاذ الإمام وهى بطبـيعة الحال مبهمة على الجمهور مثل : **(الواجب)** والمراد هنا: الله باعتـباره الضـروري واجـب الوجود بذاته والمعنى يستلزم معرفة مقولتـي الواجب والممكن والفرق بينهما ودرجتهما عند الفارابي وابن

سـينا ،(الواجـب بذاته، والواجب بغيره ، والممكن بذاته ، والممكن بغيره)٠

أمـا البـناء اللغوي فهو غاية في الإبهام المتعمد ومن أبرز تراكيبه : **(الحـادث مـا سبق وجوده بالعدم)** ويعنى أن : المخلوق هو الذي لم يكـن شـيئا قـبل وجوده ، **(رجحان المرجوح بلا سبب)** أي : وجود الموجودات على صورتها العينية بلا سبب ، **(من أحكامه أن لا يكون مركـبا ، إذ لـو تركب لتقدم وجود كل جزء من أجزاءه على وجود جملـته التـي هي ذاته)** ، ويعنى ذلك : أن الله يجب أن يكون بسيطا وأنه ليس مركبا من أجزاء حتى لا يكون ناقصا قبل اكتمال أجزاءه ، وهو الأكمل من الأزل فيستلزم فهم هذه العبارة معرفة صفات الله عند الفلاسـفة ، والفرق بين المركب والبسيط ، والجزء والكل ، والجوهر والعرض٠

ويتضـح مـن موضـوع النص أنه موجه لطلاب علم التوحيد ، أو المعنييـن بدراسـة فكـرة الألوهية عند الفلاسفة والمتكلمين ، حيث يتناول صفة القدم عند الله التي هي ذاته باعتبارها واجب الوجود بذاته الكـامل الذي لا يتجزأ ٠ وهو موضوع كان مزعوما عند الأزهريين قبل محمد عبده ، وكان ذكره بمثابة الكفر عند العوام٠

***

يـتحدث زكـى نجيـب محمـود عن أحد الاتجاهات الفلسفية المعاصـرة ، فـيقول : " يعتقد أنصار المادية الجدلية ان فلسفتهم هي

الفلسفة العلمية ، لأنها هي التي تتناول واقع العالم تناولا علميا سليما ، ولعلهم في استخدامهم لكلمة (العلمية) إنما يقصدون (المادية) ، فالمعرفة العلمية كلها مرهونة بما هو مادي وبما هو واقع في التجربة الحسية ، فإذا كانت هنالك كائنات عضوية ، رددناها جميعا إلى أصل لا عضوي ، وإذا لاحظنا في أنفسنا حالات وعمليات وجدانية أو عقلية ، أرجعناها كلها إلى أساس فسيولوجي ، فمهما تكن النظرية العلمية ومهما يكن موضوعها ، فما لم تكن قابلة للرد إلى ما هو واقع في التجربة الحسية ، تجردت من علميتها وأصبحت لغوا ، ومرة أخرى نرجو القارئ أن يحتفظ بهذه النتيجة التي تحتم أن نتبنى النظرة العلمية على تجربة وتطبيق ، لأنها نتيجة سنصادفها هي الأخرى في مذاهب فلسفية غير المادية الجدلية ، مما قد يشير إلى أنها علامة تميز المعرفة العلمية اليوم ، ومما قد يوحي بما نجعله أساسا ضروريا في الموقف الذي نختاره للفكر العربي ". (١٨٤)

على الرغم من حرص زكي نجيب محمود على وضوح خطابه وتبسيط مضمونه ، فإننا نجد في بعض مقالته بعض الفقرات موجهة للخاصة دون العامة ، ويتضح ذلك في النص السابق حيث ورود العديد من الألفاظ الفلسفية والعلمية التي تستلزم قدر معين من الثقافة لم يكن متوفرا في القارئ العادي في منتصف السبعينات مثل : (المادية الجدلية) -التي تبناها ماركس ، وطورها من بعده لينين - وهي:تنظر للعالم نظرة علمية مادية ، وذلك بالكشف عن القوانين

المتحكمة في الطبيعة والمجتمع والفكر ، وانعكاس ذلك على الوعي الانساني. وكلمة (فسيولوجى) :وهى علم وظائف أعضاء الكائنات الحية .

ويلاحظ في البناء اللغوي أسلوب التشكيك في حديثه عن **المادية الجدلية** ، بوصفها فلسفة علمية ، ويكشف ذلك عن رفضه لها . ويلاحظ كذلك عدم ذكره كلمة (**ماركسية**) للتعبير عن هذا المذهب وذلك لحساسيتها من الناحية السياسية والدينية ، فخشى أن ترتبط صفة العلمية بما هو مكروه عند البعض ومرفوض عند الغالبية . ثم نجد عنايته بتوضيح المقصود بالمعرفة العلمية وذلك لأنه سوف يحمل عليه دعوته لإصلاح حال الفكر السائد في الثقافة العربية آنذاك

أما عن موضوع النص فهو في صلب دعوة صاحب الخطاب الذي كان يسعى إلى بث الروح العلمية في الثقافة العربية ، وانتهاجها المنهج العلمي في التفسير والتبرير والتغيير انحيازا منه إلى الفلسفة الوضعية المنطقية التي تربط بين اللفظ والمعنى ، والفكر والواقع ، والنظر والتطبيق. وهو من الموضوعات الموجهة إلي المثقفين على اختلاف درجاتهم وليس للجمهور الذي اجتهد صاحب الخطاب في انتقاء مفرداته وتراكيبه في صياغة حديثه إليهم – كما سيتضح بعد قليل– .

خطاب العامة

لقد سعى ابن رشد في خطابه كما ذكرنا إلى بسط نهجه في المصالحة بين النقل والعقل ، وكف الناس عن التعصب والانقسام الذي جنح بهم عن صلب الشريعة ، ويقول: " إن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب ، في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة ،كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال ، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم ، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة، وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة : الطائفة التي تسمى بالأشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والتي تسمى المعتزلة ، والطائفة التي تسمى بالباطنية ، والطائفة التي تسمى بالحشوية ، وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة ، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات ، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس ."(١٨٥)

نلاحظ أن ابن رشد لم يتكلف في أسلوبه ، بل جاءت معظم مفرداته من القرآن الكريم، وقد عمد إلى الجملة القصيرة لتوضيح الفكرة ونجح إلى حد كبير في تبيان أن الأشاعرة والمعتزلة والباطنية - وهم القائلين بوجود معنى باطن في النص القرآني ومنهم الشيعة والصوفية

– ، والحشوية – وهم غلاة المشبهة الذين أثبتوا صفات التجسيم لله – ، مـــن الفرق الضالة التي جنحت عن الإسلام إما لغلوها في التأويل أو لتمسكها بحرفية النص

ويمكنـــنا قـــراءة الـــنص المسكوت عنه من بين السطور وهو الرأي المضـــمر المتمـــثل في دعوة الجمهور لعدم الغلو في التعصب لظاهر النصـــوص حتى لا يضل مثل الحشوية ، ولا يكفر بعضهم بعضا مثل موقـــف الشـــيعة من دونهم . أما ذمه للأشاعرة والمعتزلة يرجع إلى أمريـــن : -أولهمـــا : إقناع الجمهور بأنه ليس منهم ، وأنه يقره على تجنـــب مجادلاتهم. وثانيهما : تمهيد الطريق لوجهته التي تقر المعنى الظاهـــري للجمهـــور وتـــنأى بهم عن التأويل العقلي الذي تخص به أرباب الحكمة العقلية.

ويمكنـــنا أن نلاحظ كذلك ابتعاده عن نقد ابن حزم ومذهبه على الرغم مـــن معارضـــته لـــه ، بـــل نجده يقنع الجمهور بأن هذه الفرق ضد الظاهـــرية التـــي يتخذون منها مذهبا وعليه يصبح ابن رشد من هذا المنطلق عدو أعداء الظاهرية في رأى الجمهور.

وقـــد أدى البـــناء اللغوي مهمته على خير وجه فحديث ابن رشد عن الواقـــع المعـــاش الشاغل بالفرق الضالة والأحزاب المتصارعة التي تكفر بعضها بعضا يصور الخطر المتربص بالعقيدة النقية المتمثلة في القرآن والسنة والمجمع على صحتها من قبل الجمهور ، وهو من هذه الزاوية يبدو أحد المدافعين عنها. ويعكس النص في عرض ابن رشد

لأسماء هذه الفرق عدم دراية الجمهور بحقيقتها ، وتعبر عن ذلك لفظة **(تسمى)** ، ويشير النص كذلك إلى وجود فرق ضالة أخرى تعبر عنها لفظة**(أشهرها)** ، ويمكننا أن نبين رغبة ابن رشد في توضيح أن الأشاعرة ليسوا أهل السنة ، ويقصد بذلك اعتبار هذه الفرقة من المتكلمين والمؤولين ، ومن ثم لا يحول شيء بينه وبين نقده لزعيمهم الغزالي - كما أوضحنا سلفا عند حديثنا عن مضمون الخطاب - وتعبر عن ذلك عبارته **(الطائفة التي تسمى الأشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم إنهم أهل السنة)** ، وتصور العبارات موطن ضلال هذه الفرق في عدائهم للظاهرية وتعبر عن ذلك جملة **(وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها)**.

***

لم يكتف محمد عبده - كما بينا- بمخاطبة الخاصة لإقناعهم بغايته وطبع تلاميذه -منهم- بطابعه ، بل أزاح الستار الذي ما برح يفصل المفكرين والفلاسفة عن الجمهور ، وظهرت من هذه الزاوية عبقرية الإمام بوصفه أحد أمراء المنابر الإسلامية المستنيرة ، إذ راح يفسر القرآن بتأويل حديث ، يحمل بين طياته وجهته في الإصلاح ويكشف في الوقت ذاته عن جوهر العقيدة النقي قبل أن تلحق به البدع والخرافات والعادات الفاسدة والآراء الجامدة التي أقعدت المسلمين عن ركب الحضارة ، فيقول: "لا يوجد بيان أبرع ، ولا دليل أقطع على فضل القراءة والكتابة والعلم بجميع أنواعه من افتتاح الله كتابه وابتدائه

الوحـــي لهذه الآيات الباهرات ، فإن لم يهتد المسلمون بهذا الهدى ولم ينبههم النظر فيه إلي النهوض إلى تمزيق تلك الحجج التي حجبت عن أبصـــارهم نور العلم ، وكسر تلك الأبواب التي غلقها عليهم رؤسائهم وحبســـوهم بهـــا في ظلمات من الجهل وإن لم يسترشدوا بفاتحة هذا الكـــتاب المبين ، ولم يستضيئوا بهذا الضياء الساطع٠٠ فلا أرشدهم الله أبدا " (١٨٦)

ويـــبدو فـــي أسلوب الخطاب وضوح المفردات المستمد معظمها من الـــنص القرآنـــي ، والجمل القصيرة ذات الجرس الخطابي المؤثر في الوجدان والعقل معا ٠

ويمكننا أن نتبين مدى حرص الخطاب على الربط بين دعوة الله لنبيه للقراءة بفضيلة العلم والتعلم باعتبارها أمر إلهي وفرض عين ومن ثم يكـــون أدائها واجب وسنة عن النبي صلى الله عليه وسلم الذي أطاع الأمـــر (أقرأ) في الوقت نفسه وقد أراد الخطاب من ذلك خلق مبررا شـــرعيا لدعوتـــه الإصلاحية التي ترمى في المقام الأول إلى تخليص الفكر من قيد التقليد والرجوع بالدين إلى ينابيعه الأولى ٠

وقـــد جـــاء البناء اللغوي معبرا أصدق التعبير عن مضمون النص إذ ردت تراكيبه الفضائل : النظرية والعملية للعلم الذي تمثله القراءة يبدو ذلـــك في كلمة (بيان)، (دليل) ، (فضل) ، (القراءة) وأراد بذلك ربط البيان اللغوي بالدليل العقلي والأمر الإلهي ٠ أما عبارة **(والعلم بجميع أنواعه)** فتشير إلى رغبة الخطاب في عدم حصر لفظة العلم في ميدان

العلوم الشرعية فحسب ، بل أطلقها • وهي تعبر عن دعوة الإمام في الجمـــع بين العلوم المدنية والدينية في البرامج الدراسية في الأزهر • كمـــا يكشـــف أســلوب الشرط المشفوع بالتحذير عن سلطة الخطاب المســتمدة من الأمر الإلهي تلك التى تتوعد وتنبئ المسلمين بالضلال وعــدم الهدايـــة إذا انصرفوا عن طريق العلم ، ويبدو ذلك في عبارة **(فــإن لــم يهتد المسلمون بهذا الهدى• • • فلا أرشدهم الله أبدا)** •

ويكشــف أسلوب الخطاب عن الصعوبات والمعوقات التي تواجهه ، ويبدو ذلك بوضوح في بعض التراكيب ، مثل : **(تمزيق الحجب) (كســر الأبواب)** التى توحي بإن النص يدعو إلي الثورة على المألوف والتحرر من سجن التقليد •

كمــا تعــبر لفظتــي **(يسترشدوا ، يستضيئوا)** عن الطابع التوجيهي التــنويري للخطاب الذي يستمد سلطته كما ذكرنا من الشريعة (فاتحة الكتاب)•

* * *

لقــد عهدنـــا في كتابات زكي نجيب محمود حرصه على عدم الخلط بين مجالي الدين والعلم ، وتفضيله علاقة التجاور والفصل على علاقـــة التوفيق بينهما -كما بينا سلفا- غير أنه ينحو منحا مغايرا عند مخاطـــبة العامة وذلك تبعا لقواعد منهجه الرشدى التي أوضحناها في الصفحات السالفة•

ونجـــده هـــنا يـــؤول الأمر الإلهي (أقرأ) ليستخرج منه قواعد المنهج العلمـــي الاستقرائي الذي يبدأ بالدهشة وينتهى بالتسليم بصحة النتائج وهذا درب من التأويل طلبه ابن رشد وانتحاه محمد عبده.

ويعـــبر زكى نجيب محمود بذلك عن قناعته بأن دعوته للعلم لن تصل إلى الجمهور إلا إذا قامت على مقدمات دينية وليست فلسفية ، ويقول : " وجدت نفسي مدفوعا إلي إمعان النظر فى كلمة (قرأ) وذلك عندما أحسســـت في لحظة من لحظات التأمل، بأنه لابد أن تكون هناك أبعاد بعيدة الأعماق ، لأن يكون أول الوحي الإسلامي هو هذا الأمر الإلهي (أقـــرأ) وقـــد يكـــون هنالك من العلماء السابقين أو المعاصرين ، من تقصـــى تلك الأبعاد ، لكن ذلك - حتى إن وجد - لا يمنعني من متعة التفكـــير ، بـــل من واجب التفكير ، لأن عملية التفكير لمن يحسنها ، واجـــب ومـــتعة معـــا. فكانت أول خطوات التفكير عندى... فمن الأحـــرف التـــي تتكون منها كلمة (قـــرأ) يمكن استخراج كلمة (أرق) وكلمة (أقر)... وأبدأ بالأرق . وللأرق علاقة وثيقة وحميمة بالحياة . فـــالذي يـــتأرق هو الكائن الحي على وجه العموم ، والإنسان على وجـــه الخصوص ... ولم يعد الآن موضع لغرابة ، إذا تناولنا اللفظ الثانـــي الذي استخرجناه من مادة (قرأ) وهو كلمة (أقر). فقد رأينا في الأرق أنه اضطراب يعقبه استقرار عندما تشبع الحاجة ، وهكذا تكون كلمـــة (أقر) في معناها جزءا من (أرق) ومعناها. فإذا عدنا إلى (قرأ) ، رأيـــنا فـــي معـــناها ذلك العمق الذي ظهر من النظر إلى شقيقتيها

السالفتين ٠ ففي فطرة الإنسان التي خلق عليها ، حاجة حيوية لأن **(يعرف)** ما استطاع معرفته عما حوله ، وعما في نفسه... القراءة أمر إلهي للإنسان ، بل هي من الأوامر الإلهية أولها نزولا ٠ فهل نخطئ إذا قلنا عن القراءة إنها عبادة " (١٨٧)

وتبدو وحدة المنهج الرشدى في خلو عبارات هذا النص من الاصطلاحات الفنية والأمثلة الرمزية التي دأب زكى نجيب محمود على استخدامها في أحاديثه للمثقفين ، ذلك فضلا عن قصر العبارات التي تجعل المعنى مباشرا خاليا من اللبس والغموض من جهة ، وتعمل على إجلاء الرؤية ووضوح الأفكار من جهة أخرى٠

ويكشف النص في جملته - كما أشرنا - عن عدة أغراض : - أولها التوفيق بين الإيمان والعقل ، ويبدو ذلك في هذه الألفاظ والتراكيب **(وجدت نفسي)** ، **(مدفوعا)** ، **(إمعان النظر)** ، **(التأمل)** ، **(متعة التفكير)** ويوحى ترتيب هذه التراكيب بدرجات التفسير القرآني الذي يبدأ بالإلهام والنظر ثم التأمل (أومن كي أعقل) ٠ وثانيها : الكشف عن أبعاد التأويل العقلي للنص القرآني ، ويبدو ذلك في **(أبعاد بعيدة الأعماق)** ، **(لمن يحسنها)** ، **(واجب)** ، **(أمر إلهي)** ، **(عبادة)**٠ وتعبر هذه التراكيب عن الطابع الرشدى الذي يرى أن هناك نص مسكوت عنه وراء الظاهر لا ينكشف إلا للحكماء ، ويبيت التأويل بذلك سبيلا لترسيخ العقيدة ويصبح واجبا على من يجيد هذا التأويل و سبيلا

لترسيخ العقيدة و يصبح واجبا على من يجيد هذا التأويل وسبيلا للتعبير عن صدق العبادة ·

وتفيد عبارة (العلماء السابقين أو المعاصرين) رفض الخطاب لسلطة الماضي و الحاضر التي تحد من حرية تأويله ويسعى من ذلك إلى التفرد والتميز ·

ويعبر النص أيضا عن مدى دراية صاحب الخطاب بعلوم اللغة وتصاريفها من جهة ، وخبرته في تحليل الألفاظ من جهة ثانية ، ونزعته العلمية من جهة ثالثة ، ويبدو ذلك في هذه الألفاظ والتراكيب (أقرأ) ، (أرق) ، (أقر) ويريد هنا أن يبثت إن أولى كلمات القرآن جاءت لتحث الإنسان على الكشف عن المجهول بمنهج الاستقراء العلمي الذي تكمن درجاته (الدهشة، الملاحظة ، التجربة، وضع القانون) خلف حروف كلمة (أقرأ)·

خطاب التناظر

لم يكن ابن رشد من الساعين للتساجل والتصاول غير أنه أراد أن يلقى بآخر سهم في جعبته خلال دعوته لإعمال العقل ، في النص والعزوف عن التعصب والتحزب كما أسلفنا- ولم يكن هذا السهم سوى نقد كتاب الغزالى (تهافت الفلاسفة) - الذي كان يحتج به العامة في تكفيرهم للمشتغلين بالمنطق والحكمة النظرية دون فهمهم لهذا الكتاب- وقد التزم ابن رشد بآداب التناظر - إلى حد كبير- في

كتابه (تهافت التهافت) الذي خصصه لتفنيد حجج الغزالي • ويبدو ذلك بوضـــوح في عرض ابن رشد الأمين لأقوال خصمه ، وارتكانه إلى الحجـــة العقلية ، وابتعاده عن المراوغة والتدليس ، والإرتقاء في النقد عـــن القدح والسباب ، ويقول مبررا ما أقدم عليه : " فأن الغرض من هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبى حامد فـــي التصديق والإقناع ، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان ••••فـــتعرض أبـــى حامد إلى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق لمثله • فإنه لا يخلو من أحد أمرين : إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها ها هنا على غير حقائقها ، وذلك من فعل الشـــرار • وإما أنه لم يفهمها علي حقيقتها فتعرض إلى القول فيما لم يحط به علما ، وذلك من فعل الجهال • والرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين • ولكن لا بد للجواد من كبوة • فكبوة أبى حامد هي وضعه هـــذا الكـــتاب ولعله أضطر إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه ••• ولا شـــك ان هـــذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة والله الموفق للصواب والمختص بالحق من يشاء • وقد رأيت أن أقطع ها هـــنا القول في هذه الأشياء والإستغفار من التكلم فيها ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله ••• والتصدى إلى أن يتكلم فيه من ليس من أهله مـــا تكلمت فى ذلك ، علم الله ، بحرف وعسى الله أن يقبل العذر في ذلك ويقبل العثرة ، بمنه وكرمه وجوده وفضله لا رب غيره •" (١٨٨)

يمكننا استنباط موضوعية ابن رشد في النقد من خلال هذه الألفاظ والتراكيب **(الأقاويل المثبتة)** ، **(التصديق والإقناع)** ، **(البرهان)** فهي : تعبر عن النهج الذي سيسلكه الخطاب تجاه الخصوم ، وهو : تحرى الدقة في إسناد الأقاويل ، وتوضيح دلالاتها وأغراضها ، ثم الفصل بينها مستندا على البرهان العقلي ، الذي لا يعرف المحاباة ولا التحزب ولا ينشد سوى الحقيقة .

ويبدو الالتزام بآداب التساجل في **(لا يليق بمثله)** ، **(فعل الشرار)** ، **(فعل الجهال)** ، **(الرجل يجل عندنا)** ، **(لا بد للجواد من كبوة)** ، **(من أجل زمانه ومكانه)**. فلم يقصد النص توبيخ الخصم بقدر عنايته بوصف الذين يتأولون على الفلاسفة ، ثم يرمونهم عن جهل بما ليس فيهم . وكأنه يريد وضع خصومه من المعاصرين له في قفص الإتهام . أما وصفه خصومه بالجهل والشر فلا يعد من قبل السباب ، إذا ما قورن بما جاء في كتاب الغزالي نفسه وكتابات ابن حزم . ويكشف النص كذلك عن مكانة الغزالي عند المخاطبين فهي بطبيعة الحال لا ترقى لمرتبة ابن حزم المبجل عندهم . كما يفصح النص عن موضوعية المتساجل ، ويبدو ذلك في التماسه العذر لخصمه وتبرير موقفه آخذا في الاعتبار أن خصمه لم يستطع الزود عن نفسه ويعكس أسلوب الخطاب في تحديد الإتهامات الموجهة للغزالي استناده الى سلطة الشريعة في أدانته لخصمه ، ويبدو ذلك في **(أخطأ على الشريعة)** ، **(أخطأ على الحكمة)** ، **(المختص)** ، **(أقطع)** ،

(**الاستغفار**)٠ فهدفه من تقديم الخطأ في الشريعة على غيرها من التهم هـو التأثير في المخاطب وتبرير قطعه بعد ذلك بإدانته ولا سيما أن الحكم باسم (**الله**) ، ثم أن ختامه بالاستغفار عن الخوض في موضوع المـناظرة يعكـس وازعه الديني من جهة ، ويؤكد ما جاء فى صدر خطابـه ألا وهـو أن مطلبه الحق فحسب من جهة أخرى ، واعتبار الجدل في هذه المسائل أثم يجب الاستغفار عنه ٠

***

وقـد الـتزم الأسـتاذ الإمام بالمنهج الرشدى في التناظر ويبدو ذلك بوضوح فى رده على فرح انطون وهانوتو ورينان ، إذ يقول في رده علـى الأول حـول فلسفة ابن رشد : ".قرأت ما نشرت الجامعة من تـرجمة ابـن رشد ٠ مررت على ما نقلت من آراء المتكلمين وارائه بغير تدقيق لأنني أعرف آراء الفريقين من قبل ولم يكن لى قصد إلي النقد وإنما أريد أن استفيد جديدا ٠ لهذا لم يقف نظري لأول وهلة إلا علـى ما حوته تلك الجملة (**الاضطهاد في النصرانية والإسلام**) قرأتها بـتروى وانتهيت منها إلى حكم من الجامعة يخالف ما اعتقد ولا يلتئم مـع مـا أعرف ويعرف العارفون من الشواهد التاريخية ٠ عند ذلك تحركت نفسي إلى كتابة سطور أشير فيها إلي كشف مستورا أو إعادة ذكر مشهور على أسماع الجمهور ٠" (١٨٩)

ويقــول فــي موضع آخر : " وقبل أن أترك القارئ أنبهه إلى أن ما أجمل في هذه الفصول لم يقصد به الطعن في حال أحد من الناس ولا طائفــة من الطوائف ، كما يعرفه القارئ نفسه من لباس المعاني وما يكسوها من الأدب والتنزه عن كلمة تشم منها رائحة العيب على آخر . وقد يعلم من هذه النزاهة ان هذا رأى طبخناه لنطعمه بأنفسنا وننفق منه على من تلزمنا نفقته من أهلنا ، ولم يكن يخطر ببالنا عندما أجدنا طــبخه أن نفــيض منه على غيرنا ، لكن إذا عشا الساري إلى ضوء نارنا ، وطلب القرى منا ، فأسمعناه ما لدينا ، وعرضنا عليه أحرمن نفس الحياة ، وأهنأ من خلق الأناه ، إن شاء الله ." (١٩٠)

تعــبر كلمــات محمد عبده **(مررت بغير تدقيق)** ، **(أعرف)** عن مدى درايــته واحاطــته بآراء المتكلمين وفلسفة ابن رشد . غير أن عبارة **(أريد أن أستفيد جديدا)** توحي بالتهكم ، لأنه لو أراد الاستفادة لتوقف للــنظر فيما كتب مناظره ولعله يريد أن يوحي للقارئ بان خصمه لن يــأتي بجديد يعتد به في هذا الباب . أما عبارة **(لم يكن لي قصد إلى الــنقد)** فهــي تكشــف عــن وجهته النقدية (وقد نشرت في صورة تعلــيقات فــي صحيفتي الوقائع والمنار في باب التقريظ) ، كما إنها تلفت الأنظار إلى اعتراف ضمني من قبل الأستاذ الإمام ، بأنه لم يسع للتــناظر مع فرح انطون ولم يستجب إلى تحريض تلميذه محمد رشيد رضا - كما قيل - .

أمـــا عـــبارة (**لهـــذا لم يقف نظري لأول وهلة إلا على ما حوته تلك الجملـــة الاضطهاد في النصرانية والإسلام**) ، فهي تكشف عن طبيعة عقلية الإمام الغيورة على الإسلام والمستعدة دائما للدفاع عنه واثبات تهافـــت ادعاءات خصومه، وتحمل في الوقت نفسه على إثارة اهتمام الجمهور بموضوع المناظرة وتلجيم ألســـــــــــة خصومه * الذين دأبوا على التشهير به

كمـــا يفـــيد الأسلوب الاستنكاري المتمثل في (**يخالف ما أعتقد**) ، (**لا يلتـــئم مع ما أعرف**) جسامة الخطأ ووعورة موطن الزلل ، وتوحي كذلك بحسن ظن الإمام بمجلة خصمه ، والتقابل بين لفظتي (**مستور ، مشـــهور**) يفـــيد ان مـــا يعلمه عن مسائل ، علم الكلام وابن رشد هو الوجه الخفي من خطابه الذي سوف يقوم بالكشف عنه ، أما المشهور فهو ما سيتضمنه دفاعه عن الإسلام ،

ويمكننا أن نتبين حرص الخطاب على الالتزام بآداب التناظر في هذه التراكيـــب :- (**أحد من الناس**) ، (**طائفة**) ،(**ما يكسوها من الأدب**) ، (**التـــنزه**) ، (**رائحـــة العيـــب**)، والمراد هنا التنبيه على عدم تعمد الكاتـــب الإســـاءة إلـــى شـــخص خصمه أو ملته ، والتأكيد على ان المـــناظرة ليســـت ضد المسيحية كعقيدة ، ولكنها كشف عن عورات

---

* من المفارقات الغريبة التي واكبت مناظرة محمد عبده وفرح انطون ، ذهاب بعض شيوخ الأزهر إلى الأخير بتحريض من الخديوي عباس حلمي الثاني ، معلنين مناصرتهم له ومساعدته في الرد على الأستاذ الإمام ، كما ذهبت هذه العصبة إلى اللورد كرومر تشكو له هجوم محمد عبده على المسيحية ، وتحرضه على الرد عنها ، والتخلي عن مناصرته ، غير أن كل مساعيهم باءت بالفشل أمام تأييد الجمهور ، وكانت هذه المناظرة بمثابة اللحظة التاريخية التي فتحت فيها كل الأبواب الموصدة أمام الأستاذ الإمام لإلقاء خطابه ، وقد ألهبت كلماته في دفاعه عن الإسلام مشاعر كل المسلمين ، وأكسبته تأييد العامة والخاصة في سائر العالم الاسلامي،

الفكر الغربي المسيحي مقابل تسامح الإسلام كعقيدة في المقام الأول واعتدال فكر في عصر ازدهار الحضارة الإسلامية ·

أمـــا عبارة (رأى **طبخناه لنطعمه لانفسنا**) فالمقصود منها : ما حواه متـــن المـــناظرة من دعوة للتعقل وطلب العلم والابتعاد عن التعصب اقـــتفاء أثـــر المســـلمين الأول الذين استحال على أيدهم الإسلام إلى حضـــارة ومدنية وأضحى أهلها خير أمة أخرجت للناس· وقد أورد كلمة (**طبخ**) للتقرب من لغة العوام من جهة ، والتعبير عن مهارته في ديباجة فكره واطعامه للناس في صورة وجبة مغذية لأذهانهم من جهة أخرى· ذلك فضلا عن توضيح ما غفل خصمه عنه من دقائق الأمور الخاصـــة بحقيقة الشريعة الإسلامية واثبات ان طعونه ليس لها أصل فـــي صـــلب العقيدة ، بل كلها من أثر الضعف الذي أصاب المسلمين والمقصـــود بعـــبارة (**لكـــن إذا عشا الساري إلى ضوء نارنا، وطلب القـــرى منا ، فأسمعناه ما لدينا ···**) تفيد استعداد الكاتب إجابة من يطلب المزيد في هذا السبيل لبسط له ما غمض وتوسع فيما أوجز · وتشـــير كلمـــات (عشا) ، (نارنا) ، (القرى) إلى ان صاحب الخطاب أهل لمن يطلب الحقيقة ودواء للمتشكك·

أما الثوب المسجوع الذي بدت فيه بعض عبارات المناظرة فيرجع إلى لغـــة الخطـــاب المتعارف عليها آنذاك والمستحبة عند الجمهور لعلو جرســـها اللفظـــي · وقد كشف النص كذلك عن مهارة الكاتب في فن التصوير ولا سيما في هذه الألفاظ :- (طبخ) (نار) ، (تنفق) ، (أحر)

(أهنأ) التي تجعل من مناظرته صورة لمأدبة حافلة بأشهى الأطعمة ، ويصبح بذلك صاحبها مضيفا لخصمه.

ويمكننا أن نتبين وجود نص أخر مستتر وراء النص الملفوظ ويتمثل في منهج التناظر الذي أراد الأستاذ الإمام ترسيخه عند تلاميذه، ولا ريب في إنه قد نجح في ذلك ، وتعد ردودهم على كتابات المستشرقين خير من يعبر عن استيعابهم لهذا المنهج وقدرتهم على تطبيقه.

***

على الرغم من عزوف زكي نجيب محمود عن ميدان التناظر فيمكننا إلتماس تطبيقه للنهج الرشدي في التساجل خلال ردوده على بعض من طعنه في دينه وإلتبس عليه مقاصد آرائه فها هو يعبر عن التزامه بمنطق الحجة والبرهان في رده على أحد قرائه بقوله : " اسمع يا بنى لقد أراد لى الله أن أحترف التعليم خلال أعوام زادت عن الأربعين ، بدأته شابا ، ومازلت أضطلع بواجباته الى يوم الناس هذا ، فمن حقي عليك أن أقول ، ومن واجبك نحوى أن تسمع ، وإذا لم يعجبك ما تسمعه اقتضاك خلق الإسلام ان تعارض في أدب عرفه المسلمون وعرفته (قيمنا الشرقية ومناهجنا الحضارية وماضينا البعيد المشرف) وهى كلها أصول أشرت على في خطابك أن أعتصم بها ... فلماذا يسبق إلى ظنك أن عقيدتي لا بد أن يصيبها الضعف إذا

شـــربت حضـــارة عصـــري كمـــا شرب أسلافي المسلمين حضارة عصرهم . " (١٩١)

ونجده في موضع آخر يؤكد على عين المنهج المتمثل في بسط الفكـــرة والـــدأب فـــي الدفاع عن رأيه ، ويقول : " التعليم هو مهنتي ومهمتـــي فقـــد انعكس ذلك في كتابتي ، كما لا بد أن يكون قرائي قد لاحظـــوا ، إذ تراني أحاول التوضيح ، ما أسعفتني قدرتي ، وعندما أكتب : تجرى معنى الكلمات ... وكلما ورد في حديثي شئ شعرت إنـــه قد يكون غامضا ... ، عدت إلى الفكرة المعروضة ، فوضعتها فـــي عبارة ثانية ، ثم في عبارة ثالثة إذا اقتضى الأمر ذلك ، وكذلك كثيرا ما تراني أضرب الأمثلة الموضحة للفكرة المعروضة لكي أزيل عـــنها غموضـــها ، وأظل أسوق لها الحجة بعد الحجة ، كأنني محام يدافع عن قضية يؤمن بصوابها .(١٩٢)

ويقـــول في موضع آخر : " أنه إذا أعترض معترض على الفيلسوف فيما يقدمه ، فعليه أن يبين أدلته المنطقية التي تبرر اعتراضه ، وإما إذا اعـــترض معترض على صاحب الرسالة الدينية ، فذلك ليس لإنه رأى خللا في منطق التفكير بل لإنـــه لـــم يـــصدق صاحب الرسالة وكفى " (١٩٣)

ويكشف البناء اللغوي عن العديد من الأمور إذ تبين عبارات :

- **(اســـمع يا بنى) ، (احترف التعليم) ، (من حقي) ، (من واجبك تحوى ان تسمع)** ان المناظر من الشباب وربما من طلاب الجامعة

ومـــن ثم يصبح الكاتب بمثابة الأب والمعلم منه ، وتصريح صاحب الخطـــاب بذلـــك أعلانــا مـــنه عن سلطته التي يجب ان تحترم على المستويين ٠

وتكشف عبارة **(فإذا لم يعجبك ما تسمعه اقتضاك ٠٠٠)** عن منهجية صاحب الخطاب وموضوعيته المتمثلة في إتاحة الفرصة لخصمه في المعارضة شريطة التزام أدب التناظر ٠

وتعـــبر هـــذه التراكيـــب **(لقـــد أراد لـــي الله)** ، **(خلـــق الإســـلام)** **(ماضـــينا البعـــيد المشـــرف)** عن براعة المؤلف في المصادرة على المطلـــوب ، ودحض حجج الخصم التي لم يصرح بها بعد ، ألا وهى الشك قى صدق إيمان الكاتب ، واحترامه للموروث العقدي والفكرى٠

وتعبر هذه التراكيب **(يســـبق إلى ظنك)** ، **(حضارة عصري)** ، **(شرب أسلافي)** ، **(الضعف)** عن رغبة الكاتب في تشكيك مناظره في دعواه وتوحـــي كذلك بثبات صاحب الخطاب على رأيه المعبر عن الأصالة والمعاصرة ٠

وتشير عـــبـــارات **(التعليم هو مهنتي ومهمتي)** ، **(أحاول التوضيح)** **(أســـوق الحجة)** ، **(كأنني محام)** إلى سلطة الكاتب ورسالته ونهجه فـــي الدفـــاع عـــن رأيه٠ وتعبر هاتان الجملتان **(قد يكون غامضا)** ، **(أضرب الأمثلة الموضحة)** ،عن التقليل من شأن الخصم وتجهيله رغم حرص صاحب الخطاب على التبسيط والتوضيح ٠

وتفصــــح هـــذه التراكيـــب (أعترض) ، (أدلته المنطقية) ، (تبرر) ، (خلل) عن التزام الكاتب بالحجة العقلية في التناظر •

كمـــا توضح لفظة (الفيلسوف) ،(صاحب الرسالة الدينية) عن تمثل الكاتب لذاته في صورة الفيلسوف الذي لا يقبل في المناقشة سوى لغة المـــنطق ، ويفصل في الوقت نفسه بين هذه السمة وطبيعة المناقشات الدينية التي تعتمد في المقام الأول على مبدأ (أومن أو لا أومن)

***

ولا ريـــب في ان التحليل السابق لهذه النماذج من كتابات ابن رشـــد ومحمد عبده وزكي نجيب محمود يكشف عن وحدة المنهج في الخطاب الرشدى بينهم وتواصل آرائهم • وهو يفضح في الوقت ذاته عـــورات واقعنا المعاش• فما زالت معظم خطاباتنا الفلسفية تفتقر إلى المنهجـــية فـــي العرض والمعالجة ، وما برحت مثاقفاتنا تفصح عن جهـــل المتناظريـــن وضـــحالة ثقافتهم وجهلهم لقواعد التناظر العلمي وآدابـــه • أمـــا لغة معظم خطاباتنا فهي على دربين أحلاهما مر :- فأولهمـــا يغـــالي فـــي التقعر اللفظي المصطنع والتحذلق في اختلاق المصطلحات ، الذي يرمي إلى تجهيل المتلقي وخداعه وتضليله ، وقد جـــنح أصـــحاب هذا الدرب عن مهمة الخطاب الفلسفي الأساسية ألا وهى : التوجيه والتثقيف والإرشاد بأيسر السبل • أما الطريقة الثانية فتنحو نحوا تلقينيا في عرض الأفكار ، ويتصور كتابها أن لديهم فصل الخطاب ونهاية المرام • وقد انصرفوا بذلك أيضا عن غاية الخطاب

الفلســفي الذى يهدف إلى تعويد العقول على لغة الحوار وسبل الإقناع والعزوف عن التعصب ناهيك عن الخطابات المريضة التي تعجز عن مخاطبة العامة والخاصة معا وذلك بتطاولها على الثوابت الثقافية -ولا سيما الدين - فتثير الجمهور وتكرههم في الفلسفة وأهلها ، ذلك فضلا عن تجاهلها قواعد اللغة المكتوب بها ومناهج عرض الأفكار وأساليب بسـط الآراء ، الأمر الذي يخرجها من ميدان النقد ويدركها في سلة الـثرثرة ولغو الحديث٠وما زال الخطاب الفلسفى عاجزا عن مخاطبة الجمهـور ومفـتقرا فى الوقت نفسه لسلطة تؤيده وتعمل على تحقيق مراميه٠

***

خاتمة

لعل أرنولد توينبى لم يخطأ عندما جعل التحدي والاستجابة هما معـيار الحكم على خطابات أصحاب الرؤى الإصلاحية الساعية إلى إنهاض الأمم وتشييـــــد الحضارات ٠

بيد أن الصواب قد جانبه عندما أغفل العديد من التحديات والمعوقات والعراقـيل التي تحول بين أصحاب الخطابات واستجابة الرأي العام لهـم من جهة ، وبين تحقق غاياتهم من جهة أخرى ٠ فالقهر والفقر والوعي الزائف والقوى الخارجية كافية للإطاحة بكل الخطابات رغم إخلاص أصحابها لها ٠

وإذا مـا نظـرنا للخطاب الرشدى في صوره الثلاث نجد أصحابه لم يتقاعسوا ولم تفتر عزائمهم في أداء رسالاتهم التوجيهية وعلى الرغم من ذلك لم تتحقق مساعيهم ولم تتجاوز الثقافة العربية أزمتها ٠

فما زال التوفيق بين النقل والعقل ، والدين والعلم ، في حاجة لصفوة ممتازة من المستنيرين للقيام بعملية التأويل التي تفض التعارض بينهم ٠ ويجـب أن نسلم بأن وجود مثل هذه الفئة ، يصعب تحقيقه في ظل البرامج التعليمية المتردية في معاهدنا العلمية ومؤسساتنا الدينية ، ذلك فضلا عن معارضة المتعالمين من المتعصبيـــن الذين ألفوا التقليد٠

ومـا زالـت علاقة الأنا بالآخر تحتاج إلى أن توضع معايير وأسس متفق عليها بين من يحتلون منابر التثقيف والتحديث ، بل يجب النظر إلى هذه القضية من زاوية أخرى ألا وهي : علاقة الآخر بالأنا ، فلما

لا نفـــترض دائمـــا أن القضية محصورة في قبولنا للثقافة الغربية من عدمه ! ولما لم نتساءل هل الغرب يقبلنا ؟ ، وهل هو صادق النية في مساعدتنا ؟ ، وهل كل ما نطلبه أو نسعى إلى تحقيقه يقدمه لنا ويعيننا علـــيه .. كمـــا فعل أسلافنا معه – ؟! ، وهل هو متسامح معنا بنفس الدرجـــة التي نتنازل بها عن كل ثوابتنا حتى أصبحنا أقزاما لا ينبغي علينا تقليب عطية سادتنا ؟

أمـــا قضية مطابقة النظر والعمل أو موافقة أقوالنا لأفعالنا فهذه أيضـــا مـــرهونة باســـتقامة نظمـــنا التربوية ، وبرامجنا التعليمية ، ومؤسســـاتنا السياســـية ، ومـــنابرنا الدينـــية ، وأجهزتنا الإعلامية، وتوجهاتنا الثـــقافية.

وإذا مـــا انتقلـــنا بالحديـــث إلى الخطاب الفلسفي المعاصر في ثقافتنا العربـــية فســـندرك أنـــه يســـير مـــن السيئ إلى الأسوء في معاهدنا الأكاديمية ، ويفتقر إلى المنهجية والموضوعية والاتساق في منتدياتنا الفكرية ومنابرنا الثقافية .

وخليق بنا أن نعيد السؤال المطروح : ما الخطاب ؟ وقد أجهز الذئب على الجياد الثملة ، التي قيدها الثبات ، وأضلتها أحلام اليقـــظة ولمـــن نصـــغي ؟ إلى ابن الوليد الذي أبى إلا أن يمتطى فرسه في حـــرب الكواكـــب ويتحصـــن بقلاع الماضي التي هدمتها القنابل. أم نصـــغي لأبـــى الولـــيد الـــذي فصـــل المقـــال ودعى للوصـــال ، فـــحـــرقـــت كلماته وقُطع

الاتصال ؟ ، أم ننصت للوليد الذي برأ يوسف فأهملوه؟ أم لكليم المهد الذي خانوه؟

ولمـــن يوجـــه الخطاب ؟ لأفروديت التي مزقت الحجاب ؟ أم للصائم الذي لم يجد عند الإفطار إلا السراب؟ ، أم لشمشون الذي أجتز شعره فمزقته الحراب؟ ، أم للحكيم الذي ينتظر نبوءة الغراب ؟؟

المصادر والمراجع حسب ورودها فى البحث

١) جورج شحاتة قنواتي :مؤلفات ابن رشد مهرجان ابن رشد ، تقديم محيى الدين صابر ، تصدير : إبراهيم مدكور ، المطبعة العربية الحديثة القاهرة ، ١٩٧٨ ، ص٨٦

٢) محمد عبد الله عنان : دولة الإسلام في الأندلس دولة الموحدين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠١ ، ج٥ ، ص ١٣٦

٣) احمد أمين : حي ابن يقظان عند ابن سينا و ابن طفيل والسهروردى ، دار المعارف ، القاهرة ، ب ،ت ، ص٧ : ١٤

٤) أحمد بكير محمود : المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب ، دار قتيبة ، دمشق ، ١٩٩٠ ، ص٢٠: ٢٨ ،

٥) محمد عبد الله عنان : دولة الإسلام في الأندلس دولة الموحدين ، ج٥ ، ص٢٣٥ ، ٢٤٢:٢٣٩

٦) نفس المرجع، ص٢٤٤

٧) محمد يوسف موسى : ابن رشد الفيلسوف ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ب ،ت ، ص٨٣: ٨٦

٨) عبد الرحمن التليلى : ابن رشد الفيلسوف العالم ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس ، ١٩٩٨ ، ص١٩

٩) محمد عبد الله عنان : دولة الإسلام في الأندلس دولة الموحدين ، ج٥ ، ص٢٢٣: ٢٢٧

١٠) جورج شحاتة قنواتي : مؤلفات ابن رشد ، ص٨٦

١١) محمد عابد الجابرى : مدخل كتاب الضروري في السياسة لابن رشد ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص٣٧ ، ٣٨

١٢) محمد عبد الله عنان : دولة الإسلام في الأندلس ، ج٥ ، ص١٦٦: ١٦٨

١٣) أرنست رينان : ابن رشد والرشدية ، ترجمة : عادل زعيتر ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ٤٧ : ٤٩

١٤) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، تحقيق وتقديم : محمد عمارة ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٣ ، ج٣ ، ص٢٨٩

١٥) زكـي نجيـب محمود : ابن رشد في تيار الفكر العربي ، بحث في : مهرجان ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم الجزائر ، ١٩٧٨ ، ص ٢

١٦) تشارلس ادمس : الإسلام والتجديد في مصر ، تقديم : مصطفى عبد الرازق ، ترجمة : عباس محمود ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ، ١٩٣٥ ، ص ٨١ : ٨٦

١٧) عـباس محمـود العقـاد : عـبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٨١ ، ص ١٩٣ ، ١٩٤

١٨) عـثمان أميـن : رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص٤٠ : ٤٩

١٩) عـبد المنعم حمادة : لمحات من حياة الإمام محمد عبده ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ع ٣١ ، ١٩٦٣ ، ص ١١٨

٢٠) نفس المرجع ، ٧٨

٢١) محمد عمارة : مقدمة الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، ج١ ، ص ٣٣ ، ٣٤

٢٢) نفس المرجع ، ص٣٣

٢٣) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج٢ ، ص ٣٤٣

٢٤) مصـطفى كـامل : أوراق مصـطفى كـامل ، تحقيق : يواقيم رزق مرقص ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤ ، ص٤٨ ، ٤٩

٢٥) عـبد الجـواد سليمان : الشيخ محمد عبده امام المجددين في الإسلام ، مطبعة أحمد مخيمر ، القاهرة ، ب.ت ، ص ١١

٢٦) زكـريا سـليمان بيومـي : التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص ٨٢

٢٧) احمـد أميـن : زعمـاء الإصـلاح في العصر الحديث ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، ص١٢٣ ، ١٢٤

٢٨) محمـد البهي : الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط ١١ ، ١٩٨٥ ، ص ١٤٤ ، ١٤٥

٢٩) محمد عمارة : مقدمة الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، ج١ ، ص ٣٣

٣٠) عبد المنعم حمادة : لمحات من حياة الأمام محمد عبده ، ص ١١٧ ، ١١٨

٣١) عباس محمود العقاد : عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده ، ص ١٤٤ : ١٥٣

٣٢) زكي نجيب محمود : فلسفة وفن ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ،١٩٦٣ ، ص ٩ : ١١

٣٣) زكي نجيب محمود : عربي بين ثقافتين ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٩٣ ، ص١١

٣٤) أحمد ماضي : العقل والعقلانية ، مقال في الكتاب التذكاري لزكي نجيب محمود ، إشراف تقديم : حسن حنفي ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ٢٩٢ ، ٢٩٣

٣٥) خديجة العزيزي : التراث والقيم والدين ، مقال : في الكتاب التذكاري لزكي نجيب محمود ، ص ٤٥٤ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨

٣٦) عبد الباسط سيدا : الوضعية المنطقية والتراث العربي نموذج فكر زكي نجيب محمود الفلسفي ، تقديم : طيب تيريني ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٩٠ ، ص ١٨٨

٣٧) علاء متولي محمد : الاتجاه النقدي في الفكر الفلسفي عند زكي نجيب محمود ، بحث غير منشور ، رسالة دكتوراه : كلية الآداب ، جامعة طنطا ، قسم الفلسفة ، ١٩٩٩ ، ص ١٧٤

٣٨) فوزية عبد مرجي : مراحل التطور الفكري : مقال : في الكتاب التذكاري لزكي نجيب محمود ، ص ٦٧ : ١٠٤

٣٩) إمام عبد الفتاح إمام : جامعة الكويت خمس سنوات خصبة في حياة الفيلسوف ، مقال : في الكتاب التذكاري لزكي نجيب محمود ، ص ١٦٠ ، ١٦١

٤٠) عاطف العراقي : القضايا الفكرية في حياتنا المعاصرة من منظور تنويري : مقال في الكتاب التذكاري لزكي نجيب محمود ، ص ١٩٦

٤١) محمود أمين العالم : من التحليل الجزئي إلى الرؤية الشاملة : مقال : في الكتاب التذكاري لزكي نجيب محمود ، ص ٣٧٠

٤٢) زكي نجيب محمود : حصاد السنين ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٢ ، ص ٤١٣ ، ٤١٤

٤٣) زكي نجيب محمود : ابن رشد في تيار الفكر العربي، مقال : في كتاب مهرجان ابن رشد ، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ، ص٣

٤٤) زكي نجيب محمود : قصة عقل ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٣ ، ١٩٩٣ ، ص ٢١٥

٤٥) زكي نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٣٤٩ ، ٣٥٠

٤٦) نفس المرجع ، ص ٤١٥

٤٧) نفس المرجع ، ص ٧٥

٤٨) زكي نجيب محمود : جنة العبيط ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨٢ ، ص ٤٩ : ٥١

٤٩) زكي نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٧٥

٥٠) نفس المرجع ، ص ٩٠

٥١) زكي نجيب محمود : شروق من الغرب ، ص ٣ ، ٤

٥٢) زكي نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٩٠

٥٣) نفس المرجع ، ص ٣٠١

٥٤) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج٢ ، ص ٥٠٣ : ٥٠٩

٥٥) محمد البهي : الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، ص ٢٤٠

٥٦) زكي نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨٣ ، ص ح ، د

٥٧) سيد قطب : السلام العالمي والإسلام ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٥١ ، ص ١٥٧

٥٨) محمد مدين : نقد الخطاب الوضعي في خرافة الميتافيزيقا التمييز بين الميتافيزيقا والدين ، بحث غير منشور ، ٢٠٠٢ ،

٥٩) زكي نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٣٠٨ : ٣٧٢

٦٠) نفس المرجع ، ص ٤١٦

٦١) نفس المرجع ، ص ٨٥

٦٢) نفس المرجع ، ص ٢٥٣

٦٣) نفس المرجع ، ص ١١٥ : ١١٧

٦٤) زكي نجيب محمود : في حياتنا العقلية ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٣ ، ١٩٨٩ ، ص٦

٦٥) زكي نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ١٤٠ ، ١٥٣

٦٦) نفس المرجع ، ص ٩٣

٦٧) نفس المرجع ، ص ١٣٢

٦٨) نفس المرجع ، ص ٩٩

٦٩) علي لبن : الغزو الفكري في المناهج الدراسية أولا في العقيدة في الرد على زكي نجيب محمود ، دار الوفاء ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٩١ ، ص١١ : ١٥

٧٠) عبد الحي الفرماوي : صحوة في عالم المرأة رد على الدكتور زكي نجيب محمود ، مكتبة التراث الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ١٩ : ٢٨

٧١) زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٩٣ ، ص ٦

٧٢) رجب بودبوس : ما الفلسفة ، الدار الجماهيرية للنشر ، ليبيا ، ب.ت ، ص ١٠٣ : ١٠٥

٧٣) برتسراند رسل : تساريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة : زكى نجيب محمود واحمد أمين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ط٣ ، ب.ت ، ج١ ، ص ٦

٧٤) كسارل ياسبرز و ولسيام جيمس : مشكلات فلسفية ، ترجمة : محمد فتحي الشنيطى ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ٢٣

٧٥) جسان بسول سارتر : ما الأدب ، ترجمة وتقديم : محمد غنيمى هلال ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٠ ، ص ٥٨

٧٦) **the Johns Hopkins Guide to literay theory and criticism Edited: Michael Groden Kreiswirth the Johns Hopkins university press ، Baltimore P٢٠٧-٢١١ ١٩٩٤and London**

٧٧) عبد الوهاب جعفر : البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو ، دار المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٧٨ ، ص ٣١

٧٨) **IPID. P ٢٧٨**

٧٩) **Michel foucauit. Language. Counter. Memory. Practice selected Essays and Interviews. Donaldf. Bouchard. (Ed) and (tr) .New Yerk : Cornell university press . ١٩٧٧ .P١١٣ :١٣٧**

٨٠) ابسن رشسد: فصسل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة والاتصال ، تحقيق محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨٣ ، ص٢٢

٨١) نفس المرجع ، ص٣١ ، ٣٢

٨٢) نفس المرجع ، ٣٣ ، ٣٤

٨٣) الموسوعة الفقهية : وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، الكويت ، ١٩٨٠ ، ج٢ ، ص٤٩

٨٤) ابن رشد : فصل المقال ، ص٦٦ ، ٦٧

٨٥) لسيون جوتييه: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ترجمة : محمد يوسف موسى ، دار الكتب الأهلية ، القاهرة ، ١٩٤٥ ، ص١٨٣

٨٦) عساطف العراقسي : النزعة العقلسية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٢ ـ ١٩٧٩ ، ص ٣١٢

٨٧) عبد المجيد الغنوشي : التمييز بين الخطاب الفلسفي والخطاب الشرعي ، مقال في مجلة ، الجمعية الفلسفية المصرية ، القاهرة ، ع٨ ، ١٩٩٩ ، ص٢١

٨٨) محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف ـ القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٨٩ ، ٩٣

٨٩) مجدي محمد إبراهيم : مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية ، تصدير : عاطف العراقي ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ٢٠٠١ ص ٩١ ، ١٠٣

٩٠) حسن حنفي : الاشتباه في فكر ابن رشد ، مقال في مجلة : عالم الفكر ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، م٢٧ ، ع٤ ، ١٩٩٩ ، ص ١٢٩

٩١) ناصر ونوس : ابن رشد وعصره من زوايا متعددة ، مقال في مجلة : عالم الفكر ، ص ١٩٩

٩٢) إبراهيم صقر : مشكلات فلسفية ، تصدير : عاطف العراقي ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٩٧ ، ص٢٧ ، ٣٠

٩٣) منى أبو زيد : المدينة الفاضلة عند ابن رشد ، دار منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ٢٠٠٠ ، ص٢٧

٩٤) عبد المجيد الغنوشي : التمييز بين الخطاب الفلسفي والخطاب الشرعي ، ص٢٠

٩٥) عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨١ ، ص ١٧٧

٩٦) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج٣ ، ص ٣٢٥

٩٧) نفس المرجع ، ص ٣٢٩

٩٨) نفس المرجع ، ص٣٥٨

٩٩) نفس المرجع ، ص ٣٠٢

١٠٠) نفس المرجع ، ص٣٢٨

١٠١) نفس المرجع ، ص ٣٥٩

١٠٢) نفس المرجع ، ص٣٠١

١٠٣) نفس المرجع ، ص٣٠١ ، ٣٠٢

١٠٤) نفس المرجع ، ج٤ ، ص ٢٨٢

١٠٥) مـــنى أبو زيد : منهج محمد عبده في دراسة العقيدة ، بحث في كتاب الشيخ محمد عبده مفكرا عربـــيا ورائـــدا للإصــــلاح الدينـــي والاجتماعـــي ، إشراف و تصدير : عاطف العراقي ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط٢،١٩٩٧ ، ص٢٥٩ : ٢٧٠

١٠٦) محمـــد حمــــدي زقزوق : مكانة العقل في فكر الشيخ محمد عبده ، بحث في كتاب الشيخ محمد عبده مفكرا عربيا ورائدا للإصلاح الديني والاجتماعي ، ص٦٠ ، ٦١

١٠٧) زكي نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص١٦٢

١٠٨) زكـــي نجيـــب محمود : قيم من التراث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، ص٣٢ ، ٤٧ ، ٤٨

١٠٩) زكـــي نجيب محمود : وجهة نظر ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ١٤٦ ، ١٤٧

١١٠) زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص ٢٧٢

١١١) زكي نجيب محمود : قيم من التراث ، ص ٤٣

١١٢) زكـــي نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٤ ، ١٩٨٧ ، ص ٢٥٩: ٢٦١

١١٣) زكي نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٣ ، ١٩٨٧ ، ص ١٣٣ ، ١٣٤

١١٤) زكي نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص ٢٠٨ : ٢١٢

١١٥) زكي نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص ١٧

١١٦) زكـــي نجيـــب محمـــود : في تحديث الثقافة العربية ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ٣٣٠

١١٧) زكي نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص: ٣٣

١١٨) مـــنى أبو زيد : الفكر الديني عند زكي نجيب محمود ، تصدير : عاطف العراقي ، دار الهداية ، القاهرة ، ١٩٩٣ ، ص ٩٨ ، ٩٩، ٢٣٤: ٢٣٦

١١٩) عـــاطف العراقـــي : العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر قضايا وشخصيات ، دار قباء ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ٥٠٣

١٢٠) أحمد ماضي : العقل والعقلانية ، بحث في الكتاب التذكاري لزكي نجيب محمود ، ص ٢٧٠

١٢١) محمد مدين : نقد الخطاب الوضعي في خرافة الميتافيزيقا التمييز بين الميتافيزيقا والدين ، ص ٢٠

١٢٢) خديجة العزيزي : التراث والقيم والدين ، بحث ، في الكتاب التذكاري لزكى نجيب محمود ، ص ٤٥٧

١٢٣) إمام عبد الفتاح إمام : زكى نجيب محمود في جامعة الكويت ، مقال في مجلة : عالم الفكر ، م٢٧ ، ع٣ ، مارس ١٩٩٩ ، ص ٢١١،٢١٣

١٢٤) مصطفى النشار: بين قرنين معا إلى الألفية السابعة ، دار قباء ، القاهرة ، ٢٠٠٠ ، ص ٣٤ ، ٣٥

١٢٥) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، صححه وراجعه : مصطفى عبد الجواد ، ص٧٧

١٢٦) إبراهيم صقر : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٤٩ ، ٢٥٠

١٢٧) نفس المرجع ، ص ٩٣

١٢٨) عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، ص ١٥٨

١٢٩) إبراهيم صقر : دراسات في الفلسفة الاسلامية ، دار العلم ،الفيوم ٢٠٠٠ ،ص٩٥:٩٢ .

١٣٠) محمد عابد الجابرى : مقدمة كتاب: الكشف عن مناهج الادلة فى عقائد الملة لابن رشد ، مركز دراسات

الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ٦٩ ، ٧٠

١٣١) محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ١٨٣

١٣٢) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج٣ ، ص ٢٩٧

١٣٣) نفس المرجع ، ص٢٩٨

١٣٤) منى أبو زيد : الفكر الديني عند زكى نجيب محمود ، ص ٢٣٦

١٣٥) نفس المرجع ، ص ٢٤٣

١٣٦) عزمي زكريا : قضية العلاقة بين الدين والعلم في الفكر العربي الحديث خلال النصف الأول من القرن العشرين : بحث غير منشور ، رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة ، قسم الفلسفة ، ٢٠٠٠ ، ص٢٣٢

١٣٧) زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، ص١٣٥ ، ١٣٦

١٣٨) زكي نجيب محمود : هذا العصر ثقافته ، ص٢٤٢

١٣٩) عبد الله محمود شحاتة : منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ، ب.ت ، ص٣٣

١٤٠) ابن رشد : فصل المقال ، ص ٢٨

١٤١) نفس المرجع : ص ٢٨ ، ٢٩

١٤٢) نفس المرجع : ص ٢٩ ، ٣٠

١٤٣) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج٣ ، ص ٣١٧

١٤٤) نفس المرجع : ص ٣١٩

١٤٥) نفس المرجع : ص ٣٤٩

١٤٦) نفس المرجع : ص ١٨٩

١٤٧) نفس المرجع : ص ٣٨٢

١٤٨) زكي نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، ص ٩٣ ، ٩٤

١٤٩) زكي نجيب محمود : عن الحرية أتحدث ، ص ٢٣٠

١٥٠) زكي نجيب محمود : في تحديث الثقافة العربية ، ص ٤٧٢

١٥١) زكي نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، كتاب العربي ، ع٢٧ ، ١٥/أبريل /١٩٩٠ ، ص ١٦٣

١٥٢) زكي نجيب محمود : قيم من التراث ، ص ١٦٧

١٥٣) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ص ٥٤

١٥٤) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ص ٨١

١٥٥) نفس المرجع : ص ١٥٠

١٥٦) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج١ ، ص ٣٣٧

١٥٧) زكي نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص ٢٠، ٢١

١٥٨) بول ريكور : من النص إلي الفعل ، ترجمة : محمد برادة وحسان بورقية ، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، القاهرة ، ٢٠٠١

١٥٩) ميشـيل فوكو : نظام الخطاب ، ترجمة : محمد سبيلا ، دار التنوير للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص١٠ :١٧

١٦٠) الفارابـي : إحصاء العلوم ، تحقيق : عثمان أمين ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ب ت ، ص ٦٤ : ٦٨

١٦١) ابـن رشد : تلخيص الخطابة ، تحقيق : عبد الرحمن بدوي ، دار القلم ، بيروت، ص٨ : ١٥ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٢٣٥ ، ٢٦٠

١٦٢) **أحمـد عـبد المهيمـن : إشـكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد ، تصدير : عاطف العراقي ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، ٢٠٠١ ، ص ٣٥٣ : ٣٥٥**

١٦٣) ابن رشد : تلخيص الخطابة ، ص ٢١٢

١٦٤) ابن رشد : فصل المقال ، ص٣١

١٦٥) نفس المرجع : ص ٣٥

١٦٦) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج٣ ، ص ١٣٦

١٦٧) نفس المرجع : ص ١٥٣

١٦٨) نفس المرجع : ص ٤٨٣

١٦٩) نفس المرجع : ص ٣٤١

١٧٠) نفس المرجع : ص ٢٦٣

١٧١) نفس المرجع : ج٢ ، ص ٤٣٦ ، ٣٤

١٧٢) نفس المرجع ، ج٣ ،ص ١٣٤

١٧٣) نفس المرجع ج٢ ، ص ٣٧٩

١٧٤) زكي نجيب محمود : عن الحرية أتحدث ،ص ١١٠

١٧٥) زكي نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، ص ١٠١ ، ١٠٢

١٧٦) زكي نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٣٢٧

١٧٧) نفس المرجع: ص ١٤٦ ، ١٤٧

١٧٨) زكي نجيب محمود عن الحرية أتحدث ، ص ٢٣١

١٧٩) زكي نجيب محمود : حصاد السنين ،ص ٢٥١

١٨٠) زكى نجيب محمود : في تحديث الثقافة العربية ، ص ١٢٥ : ١٢٧

١٨١) زكى نجيب محمود : قيم من التراث ،ص ٢٣ : ٢٤

١٨٢) ابـن رشد : تهافت التهافت ، إشراف : محمد عابد الجابرى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ٥٠٧

١٨٣) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج٣٢ ، ص ٣٨٧

١٨٤) زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، ص ١٨٠ ، ١٨١

١٨٥) ابـن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، إشراف : محمد عابد الجابرى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ١٠٠

١٨٦) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج٥ ، ص ٤٤٣ ، ٤٤٤

١٨٧) زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص ٢٧ : ٢٩

١٨٨) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ١٠٥ ، ١٨٨ ٥٥٨

١٨٩) فـرح أنطون : ابن رشد وفلسفته ، تقديم طيب تيزيني ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٨٨ ، ص ١٦٤ ، ١٦٥

١٩٠) محمد عبده : الأعمال الكاملة ،ج٣ ،ص ٣٦٨

١٩١) زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، ص ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٤

١٩٢) عبد الحي الفرماوى : صحوة في عالم المرأة ، ص ٢٣

١٩٣) زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، ص (و)



الفهرس

رقم الإيداع ٩٥٧٠/ ٢٠٠٢